شرح المغني في علم
الاصول لمنصور
القاآني رحمه
الله تعالى

منصور قاآني

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى لاء ربه ذي المواهب
محمد مدعو بين الصدور براغب
وقفي عنه

T. C.
MİLLİ KÜTÜPHANE
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜTEFERRİKA
Sayı: 323

٤٢١

RAGIP P.
Ka. N.
417

٤٥

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي تجلى على بعض عباده المخلصين المخلصين عن شرك الشرك الخفي باسمه الواسع العليم وتجلى ظواهرهم وبواطنهم بالتجليات العرفانية الغرائبية والنفحات للسبحات الانسانية الاحسانية حتى اسعدوا بالخلسات الرحمانية الرضوانية وهدوا الى الصراط المستقيم ادبهم وهذبهم واوانهم ورواهم من سلسبيل التحقيق ورحيق التدقيق ورحيق التوفيق وابدهم ووفقهم على سلوك طريق الحق الابلج على النهج القويم انزل عليهم كتابا فيه نبأ الاولين والآخرين وصلاح الصالحين وسلاح المدعين لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حميد حكيم منه ايات محكمات واخر متشابهات لا يعلم تاويلها الا الله ومن اوتي جوامع الكلم وبدايع الحكم من المقام الاقدم بالعقل الاتم والطبع السليم والذوق المستقيم ثم بين عمومه وخصوصه ومشكله ومجمله بنصوصه وبين فرائضه بسننه واداب نصوصه حتى تلجت الشريعة المتوجهة الباقية وانصبت الطريقة الاعتصامية الواقية واشرقت الحقيقة الوافية بنور الرب الرحيم وندبهم الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية على القواعد الكلية المرعية فشمروا لذلك عن ساق الجد مجمعين بالرأي ومختلفين احوي علما منهم بان ذلك رحمة مهداة لارباب التعليم واصحاب التسليم والتفهيم حتى رجع كل شيء الى نصابه واستقر في مركز الاصل الفطري مخضر حدائق دقائقه في رياض القلوب الصافية الصافية بتاييد فيض فضله العميم ولطفه الجسيم والصلوة على محمد المخزن لخزائن الجود والكرم ومحمد مظهر الاسم الاعظم ومن بعث ليتمم مكارم الاخلاق على الوجه الاكمل الاتم حتى عم نفعها الصحيح والسقيم المسافر والمقيم ونودي من حضاير قدس اللاهوت ومنازل الجبروت من ساحة سلطانه وتمام الاحسانه في اهل ملكه وملكوته بانك لعلى خلق عظيم فقام مرتديا برداء اليقين متكيا على عراوة العز والتمكين مستسما بتيجان انا في السماء امين وفي الارض امين انا خليل رب العرش العظيم انا خاتم النبيين وسيد الاولين والآخرين وفاتح باب الشفاعة يوم الدين انا كنت نبيا وآدم بين الماء والطين انا رحمة للعالمين وهدى للمتقين الى جنات النعيم صلى الله عليه وعلى آله المؤيدين ... الغايات السابقين بالسلوك الى اقصى الغايات الذين هم سفائن نجاة النجاة عن طوفان الضلالات بهم تمطر السموات وتنزل البركات في ليال القدر والبراءات وبهم يفرق كل امر حكيم وعلى ... الراشدين واصحابه الغر المحجلين وعلى التابعين لهم في الاحوال والاخلاق والانفاق على الفقراء والمساكين ... الاصول عن حروف المعاني ووجوه نظم المباني ومن القسم والتقسيم والسبر والتقسيم وبعد فيقول العبد الضعيف المستضيء بالنور الرحماني ابو محمد منصور بن احمد بن المؤيد الخوارزمي ... ان المؤمنون اخوة والاخوة تقتضي الشفقة والايثار ولا شفقة الا ان تنقذ اخاك من شفا جرف هار وتنقله الى حرم العلم من تيه الضلال وترقيه من حضيض النقص الى اوج الكمال فانه لا يكمل ايمان العبد حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه من رضيات الخصال وجب علينا نصحهم وايقاظهم عن نومة الوقوف التقادم

من العكوف في خربات الصفوف ومن توزع الخواطر الفواتر في جمع العوارى وارتفاع اق الرقوف ولا يخفى على ارباب النهى واصحاب الهدى ان لا كمال الا بالتقى والادب المنتقى والفضل الباهر الذي يتفضى والفقه الزاهر الذي هو غاية القصوى والامد الاقصى واحق ما يصرف اليه العناية واولى واهم واحرى لكنه مفتقر الى قواعد كلية ومقدمات احاطية جملية جمعوها ودونوها وسموها اصول الفقه فجاء علما جامعا الى المعقول مستمدا من علوم شتى فروعا واصولا وقد صنفت فيه كتب معتبرة والفت صحف مطوله ومختصرة والمختصر المنسوب الى العلامة الفقيه جلال الدين الخبازي سقاه الله من خندريس الرضوان ورقاه الى اعلى درجات الجنان جاء بحمد الله كاسمه مغنيا عن حفظ اسفار مطولات كلي فما عن عبارة اوقار مجلدات ولقد اوتي حظا وافيا من القبول وطارت به الى الافاق الدبور والقبول وذلك لرصانة عباراته ومتانة نكته ولطافة اشاراته وكانت الاذكياء مكبين على التقاط فرائده طائرين شوقا الى ما يكشف القناع من وجوه خرائده ولم يكن له شرح هاد الى طرق المراد مفيد جلاء الابصار وجلاء الشك من الفؤاد واني كلما رجعوا الي في الفحص عن مشكلاتها والاستكشاف عن غوامضها فابرزت لهم بعض دقائقها من الحجب فاصغوا في الاستحسان والتعجب مقترحين ان املي عليهم كتابا يضم ويفصل انواعها واصنافها فامليت عليهم شرحا جامعا لخالصة ابحاث كشف الاسرار والتحقيق ... بعلو كعب التوضيح والتلويح حاويا لمحصل التحصيل وحاصل المحصول تبيانا لمختصر ومنها جالوصول ... الاصول واستنادا ... مدققات كلية عن ادراكها افهام المبرزين ... زلت في ... اقدام المشرحين حور مقصورات في الخيام ما مسها الا خاطري من بين الانام بالهامات قدسيات من الوهاب الفياض العلام ... فيما يرى ان نعجبه عينا كل ... وترى لكل ذا خلسة او ان التامل في طاويه والتطلع على مكنونه ومحاويه وجدت من نفسك ... خلاف ما ينبغيه ارتكب ممن تنبه بالنسبة ولا يقنع بالتجنب والتشبيه ثم لما فرغت من تسويده ... تصحيحه وتسديده وجدت الاجزاء قد تفرقت ايدي سبا مجنوبة الجنوب ومجروحة الصبا فلم يمكن من بسطها وربطها كرور الزمن بنوبة بالرزايا والمحن واستلاب مطوحات الفتن فتنة بعد الفتن حتى القتني ارض الى ارض اصا فني بسهم البين وكنت ابادي ... الفتن من فضل الله الذي نرهب عنا الحزن وبعيدا من شرور انفسنا والاحن وتعيدنا الى الاهل المار والوطن اجاب الله دعائي اذ سمع ندائي فلما حططت رحلي ببلدة خوارزم صينت عن اللأواء والازم طيب الحال فارغ البال عن الجهاد الضيم وضيم الجهال اغير علينا كرة اخرى حتى راينا ايات ربنا الكبرى واخذ الناس بالاسر والغارات مرة بعد مرات لكن لله المن علينا بالعفو والعافية ان ذلك نعمة كافية وافية ... على الاية ومسبوغ نعمه ونعمائه ... الحرم الرحماني شكرا

للطفه الخفي الاحساني فلبيتها آخذا في الاستعداد ولكن لم يساعدني الجد والغناد والاستطاعة بنفس الراحلة
والزاد فلجأت الى الملك الغفار وقلت يا عالم الخفيات والاسرار أفض علي من خزاين كرمك من وراء الاستار فالهمت
عبر ترنم الخلوات والاسحار ان انت عن شرف آل رسول الله منبع الاسرار ومهبط الانوار ومحط رحال
الافاضل الاخيار والاحبار ان المكارم والمعروف اودية احلها الله فيها حيث جتمع من لم يكن بجلاء الملك معتصما
فليس بالصلوات الخمس منتفع قد خصه الله بالشيم الكريمة البهية والشمايل السنية الحسنة المرضية بما تميز به عن امراء
الزمان وسبقهم جميعا في مضمار الشجاعة والمكرمة والاحسان حتى تمد العيون الى نواله وتعلقت الآمال بحبال جوده و
افضاله فيه امور المملكة منتظمة غاية الانتظام وفراغة قلوب الرعية متزايدة على مرور الشهور والاعوام و
النفوس بايامه بهجة والقلوب بولايته لهجة والآفاق طيبة بانه ارجه والمجالس معطرة بعرف مدحه وشكره
والالسن ناطقة بحسن حمده وذكر جود الحاتم ذرة من جبل جوده وقطرة من بحره هذا ابن خير عباد الله كلهم هذا النقي
التقي الطاهر العلم اذا رأته قريش قال قايلها الى مكارم هذا ينتهي الكرم يكاد يمسكه عرفان راحته ركن الحطيم اذا ما
جاء يستلم يغضي حياء ويغضى من مهابته فلا يكلم الا حين يبتسم ينجاب نور الهدى عن نور غرته كالشمس تنجاب عن اشراقها القتم
ما قال لا قط الا في تشهده لولا التشهد لم ينطق بذاك نعم هذا ابن فاطمة ان كنت جاهله بجده انبياء الله قد ختموا الله فضله
قدما وشرفه جرى بذاك له في لوحه قلم من معشر حبهم دين وبغضهم كفر وقربهم منجى ومعتصم ان عد اهل التقى كانوا ائمتهم
او قيل من خير خلق الله قيل هم اي الخلايق ليست في رقابهم لاولية هذا او له نعم من يعرف الله يعرف اولية ذا فالدين
من بيت هذا ناله الامم هو السني آدبا والتقي حسبا والزكي نسبا والعلي لقبا والقاب تنزل من السماء على قدر المراتب
في الشرق والعلياء نور حدقة الامارة ونور حديقة الوزارة سيد النقباء ونقطة دايرة الاصفياء سبط رسول
الله ووارث النبيين ويحيى جده امير المومنين علاء الدنيا والدين ظل الله في الارضين لازالت سدته المنيفة
مقبل شفاه الصيد ومعفر جباه الصناديد ومثابة العز الاقعس والشرف الارفع وقرارة لمسعد الجاه العريض والمجد
الابلغ فوجهت ركابي تلك الناحية المعظمة والحضرة الشريفة المطهرة المكرمة علما مني بانه يغتنم العناية لمثلي من لفظته
ارضه وبلده ورفضه اقصابه وعلقه وحلت من يسار خفيته بين فلما وصلت الى بلدة سراي المحروسة افيضت
اماليها بتاتيب البر والغفران من الله الغني الحميد وجدت بتعطانها من الخواص والعوام ناظمين منشور
فضائله على النظام مغمورين بزواخر عوارفه التي تصل اليهم على الدوام لاسيما الراحلين اليه اليعملات الناعبين
السباسب والفلوات عايذين به من مكاره الدهر والنكبات فلما ادركتني احمل ذريعتي للوصول الى ذلك الجناب
واشرق بتقبيل انامله التي تشاهد منها آثار الحطال من السحاب فنوديت من الملك الوهاب بانه لا شيء اغلى قيمة عنده
ولا اعلى درجة من الكتاب الذي الفته في الاصول معرضا عن الزوايد والفضول فقلت صارخي مسرورا وانقلبت
الى اهلي مسرورا ورجعت الى ضبطه وترتيبه ونهضت لتنقيحه وتهذيبه فجاء بحمد الله تعالى محيطا للفوايد
جامعا بين الاوانس الاوابد وجعلته تحفة للحضرة العلية العلوية والسدة الرفيعة الرضوية لازالت قبلة للعلماء

الاعلام وحرما آمنا لهم من نكبات الليالي وحوادث الايام بالنبي واله الامجدين الكرام عليه وعليهم السلام من الملك العلام
الفياض بالجود والاكرام والمرجو من اخواني في التحصيل ارباب الكمال والتكميل ان ينظروا فيه بعين الانصاف ويجتنبوا عن العثار
والاعتساف عسى ان ينفعهم في مظان الزلل ويصونهم عن الخطأ والخطل والله اسأل ان يجعل للطلاب نافعا ولي يوم
الميعاد ذخرا وشافعا انه قريب مجيب سميع فيستجيب وعليه توكلت واليه انيب

باب الامر والنهي

قدم الشيخ باب الامر والنهي على ساير الابواب اعتناء بشانهما لانهما مدار التكليف وهذا الكتاب لبيان اصول الفقه الذي يبحث
فيه عن احوال المكلفين من حيث يصح ويفسد ويحل ويحرم ثم قدم باب الامر على باب النهي اما لان المطلوب بالامر الوجود وبالنهي
العدم والوجود اشرف من العدم فكان بما يقتضي الوجود احق بالتقديم واما لان النهي مركب من الامر غالبا والمفرد مقدم طبعا
على المركب فقدم وضعا ولكن لان بيان موجب النهي يتوقف على بيان موجب الامر كما ستقف عليه وهو متوقف على بيانه و
الموقوف عليه بواسطة او بغير واسطة يجب تقديمه على الموقوف من وجه **قوله** هو قول القائل لمن دونه افعل والمراد من القول
معناه المصدري لا المقول كما خطر ذلك في بعض الاوهام لان ذلك صيغة الامر لا الامر كما صرح به صاحب المفتاح حيث قال فيه
والامر في لغة العرب عبارة عن استعمال نحو لينزل وانزل ونزال على سبيل الاستعلاء وكما قال صاحب الكشاف في سورة البقرة
الامر طلب الفعل ممن هو دونك وبعثه عليه وكما قال الامام الرازي في محصوله الامر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء
وكما قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف فخرج به الفعل والاشارة وبقوله لمن دونه الدعاء والالتماس وبقوله افعل
قول القائل لمن دونه اوجب عليك ان تفعل كذا او اطلب منك ان تفعل كذا فان ذلك كله طلب تحصيل الفعل ممن دونه بالقول
وليس بامر قال العلامة التفتازاني رحمه الله وبه ظهر ضعف قولهم انه طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء قلت انما يتوجه
هذا الدخل عليهم ان لو لم يكن مرادهم طلب الفعل بما هو قول على سبيل الاستعلاء قلت انما الموضوع له وهو ممنوع والصيغ
التي ذكرت غير موضوعة للطلب بل هي اخبارات عن الطلب لا انشاءات وربما يورد على عكس هذا التعريف بان الامر قد
يوجد بدون هذا اللفظ بان يوضع له لفظ آخر كرب وحاسبا ويعبر عنه بلغة اخرى فلا يكون جامعا وعلى طرده بانه
يصدق على الصادر عن المبلغ والحاكي والساهي والنايم مع انه لا يسمى امرا فلا يكون مانعا واجيب عن الاول بانه انما يرد
ذلك ان لو كان مراده تلك الصيغة على الخصوص وليس كذلك بل يعرف ذلك في بادي الراي بل المراد به كل قول يدل على طلب
الفعل بنفسه سواء كان عربيا او غيره فاندفع به ايضا ما قيل انه غير مانع لان هذه الصيغة قد يكون للتهديد والتعجيز لان ايراد
التجوز في التعريفات مما يجب الاحتراز عنه لان ذلك فيما لا يكون المراد منه ظاهرا اما عند ظهوره فلا وعن الثاني بانا لا نسلم
ان كل الصور يصدق عليها قول القائل لمن دونه افعل بوضعه ما قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير لو قال ان بعت لك ثوبا فكذا لا
يحنث لو اذا قصدا لبيع لاجل المخاطب واعلم ان اعتبار العلو في الامر منظور فيه بل المعتبر فيه الاستعلاء كما اختار اكثر الاصوليين
وابو الحسين البصري اذ الامر قد يوجد من الادنى الى الاعلى ولان من قال لغيره على سبيل الاستعلاء افعل يقال انه امره وان كان
ادنى رتبة من المقول له فحسن ولهذا يصفونه بالجهل والحمق ويمكن ان يقال بعد تسليم ان المعتبر فيه الاستعلاء
ان المعرف هو الامر الذي يجب امتثاله ولا يجب ذلك الا اذا كان الامر اعلى مرتبة منه ولا يتوقف حقيقته على ارادة الفعل اعلم

انه لاخلاف ان طلب الامر امتثال المامور بشرط صيرورة هذه الصيغة امرا وانما النزاع في ان القول الطالب للفعل هل ارادة الامر ذلك الفعل شرط
عند اهل السنة وقالت المعتزلة ان ذلك شرط لكن اختلفوا فيما بينهم فقال البغدادية منهم ارادة الله فعل نفسه بمعنى انه فعله
وهو غير ساه ولا مكره وفعل غيره هو حثه وامره به فيكون الامر من الارادة فعلى هذا يكون الخلاف ثنائيا لا
ابتدائيا ومنهم من قال ان الارادة صفة توجب للحي حالا لاجلها يقع منه الفعل على وجه دون وجه فعلى هذا يكون
الخلاف ابتدائيا استدل المصنف على ذلك بان الامر قد يوجد بدون الارادة الا ترى انا لو فرضنا سيدا ضرب عبده
ورفع امره الى السلطان فانكر ذلك متوعدا اياه بالاهلاك فاعتذر بان ذلك كان جزاء على مخالفة امره
واستحضر العبد واراد امتحانه بحضرة السلطان تمهيدا لعذره وقال له اسقني فان السيد في هذه الحالة
لا يريد منه اتباع الامتثال اذ العاقل لا يريد هلاك نفسه مع ان هذه الصيغة امر بدليل حسن المعاقبة على الترك فلو كان
الامر موقوفا على الارادة لما وجد بدونها والاعتراض عليه من وجهين احدهما لا نسلم ان هذه الصيغة امر بل هو في
هذه الحالة محض كلام امتحان قوله بدليل حسن المعاقبة قلنا لم لا يجوز ان يكون صورة الامر عند العرا
عن القرينة الصارفة من الارادة بالنظر الى العبد كافية في حسن المعاقبة على الترك وثانيها انه لو تم هذا البيان
لما توقف الامر على الطلب ايضا اذ العاقل لا يطلب هلاك نفسه على انه لا يكون حجة على المعاقبين للمغايرة بين الارادة
والطلب والامر والارادة والحق ان هذه الخلافية مبنية على خلافية اخرى وهو ان تخلف المراد عن ارادة الله
تعالى لما لم يجز عند اهل السنة لزمهم القول بانفكاكها عن الامر اذ بعض المامورين بالايمان لم يمتثلوا ولما جاز
ذلك عند المعتزلة ما احتاجوا الى القول بالانفكاك وتحقيق هذه المسائل في علم الكلام قوله وسنوقف تحقيقه
على التسعة عندنا لاخلاف ان لفظ الامر بمعنى طلب الفعل من الغير حقيقي في القول المخصوص وانما الخلاف في انه هل
يطلق بهذا المعنى على الفعل بطريق الحقيقة فذهب الجمهور الى انه لا يطلق عليه خلافا لبعض اصحاب الشافعي ثم اختلفوا
فقال بعضهم انه مشترك بينهما وقال بعضهم انه متواطئ لنا قال عدم اطلاق الامر عليها بطريق الحقيقة لا نسلم ان لا
يكون موضعه للفعل ذلك ثبت بسبب لغو لانا نقول انما تقولون بان الفعل وجب لاعتقادهم ان ذلك امر فلما
انتفى ذلك انتفى الوجوب لعدم القائل بالفصل واستدل المص بوجه بوجوه الاول انه يصح ان يقال فلان يفعل
كذا ويامر بخلافه عرفا ولغة ولو كان الفعل امرا لما صح هذا التركيب وعدم التناقض بان ذلك ان الفعل لو كان
امرا كان يفعل كذا في قوة قولنا يامر بكذا وقولنا ويامر بخلافه في قوة قولنا لا يامر بكذا فتنضم احديهما الى الاخرى فيكون
التركيب هكذا فلان يامر بكذا ولا يامر بكذا وهو تناقض صريح لا يقال التناقض في الاصطلاح عبارة عن اختلاف قضيتين
بالسلب والايجاب بحيث يستلزم صدق احديهما لذاته كذب الاخرى ولا يصدق ذلك على هاتين القضيتين فلا يكون من التناقض

لانا نجيب عن الاول بانه انما يرد ذلك ان لو كان المراد من المعنى المصطلح وهو ممنوع بل المراد منه المعنى اللغوي وكثيرا ما يستعمل
التناقض بهذا المعنى سلمنا ذلك لكنا نقول عليه ان لو كان جميع تلك القيود ماخوذا من اصطلاح الفقهاء وهو ممنوع الا
يرى ان ابن الحاجب عرف التناقض في مختصره بانه كل قضيتين اذا صدقت احديهما كذبت الاخرى وبالعكس ولم يقيد بقوله
لذاته ومن مارس مواضع استعمال الفقهاء التناقض اطلع على ان ذلك ليس ماخوذا عندهم وعن الثاني بانا لا نم انهما مطلقتان
بل موقتتان بالحال لغة على الاصح او عرفا لان اهل العرف يدفع احديهما بالاخرى وعن الثالث بان اظهار الشيء الثاني قوله
الخلاف في فعل النبي قلنا ليس كذلك بل هو مطلق يدل عليه استدلالهم بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد والوجه
الثاني هو ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لاطرد لان الاطراد من علاماتها فينبغي ان يسمى الاكل والشرب امرا ولجاز الاشتقاق
منه لانه من علاماتها فيسمى الاكل والشارب آمرا بذلك واللوازم كلها منتفية هذا الاستدلال والوجه الثالث هو ان
لكل مقصود صيغة تدل عليه والا يلزم قصور العبارات عن المقاصد فيختل الغرض من وضع الكلام فيكون المراد بالامر
ايضا له صيغة تدل عليه لانه من جملة مقصوده واذا كان له صيغة موضوعة لها لم يختص بالعبارة اولى لانه اطراد
الذهن وبه يحصل الابتلاء فان قيل هذا الدليل انما يقتضي اختصاص المراد بالامر بمطلق الصيغة لا بصيغة الامر قلنا
ليس المدعى الا اختصاص ذلك بالصيغة ونفي كونه مستفادا من الفعل لا اختصاصه بصيغة مخصوصة فلا يكون
قدحا في المطلوب قلت في هذا الوجه ضعف لا يخفى واطلاق الامر جواب عن استدلالهم بان الامر
قد استعمل في الفعل قال الله تعالى اتعجبين من امر الله وقال الله تعالى وما امر فرعون برشيد والاصل في الاستعمال
الحقيقة قلنا المراد من الاية الاولى القول وكذا من الثانية بقرينة قوله تعالى واتبعوا امر فرعون اي طاعوه
والرشد الصواب والقول يوصف به والثاني الصادق على وقد نص ابو الحسين البصري ان اطلاق الامر على الشأن
حقيقة كاطلاقه على القول المخصوص وان الشاعر لامر ما يسود من يسود وهو غير محل النزاع وسلمنا استعماله فيه لكنه مجاز
بطريق اطلاق السبب على المسبب ودليلكم معارض بان الاصل عدم الاشتراك والترجيح معنا اذ المجاز خير من الاشتراك
والتواطؤ باطل لانه قول حادث خارق للاجماع السابق على انه يفهم منه عند الاطلاق القول فلو كان متواطيا لما فهم
ذلك لان العام لا دلالة له على الخاص كدلالة الحيوان على الانسان قوله يدل عليه صحة نفي الامر عن الفعل اي استعمال
الامر فيه بطريق المجاز وذلك لانه اذا لم يوجد النقل من اهل اللغة بان هذا اللفظ حقيقة في كذا ومجاز فيه فعلامة كونه مجازا
فيه انه يصح نفيه عن ذلك المسمى ثم ههنا يصح نفي الامر عن الفعل فانه يصح ان يقال فلان يامر اليوم بشيء مع كثرة اشتغاله
واذا تكلم المخصوص لا يصح ذلك فثبت ان الامر مجاز في الفعل حقيقة في القول قال ابن الحاجب ان صحة النفي لا يصح ان
يكون علامة للمجاز لانه يؤدي الى الدور لان صحة النفي تتوقف على معرفة المجاز فلو عرف بصحة النفي لزم الدور قلت
معرفة كونه مجازا في الحال يتوقف على صحة النفي مجازي استعمالهم وذلك لا يتوقف على معرفة كونه مجازا في الحال فلا دور والذي
يحقق ان الامر مجاز في الفعل ان الامر بمعنى الفعل يجمع على امور لا غير فاذا اريد به القول يجمع على اوامر لا غير واختلاف الجمعين
حيث يختص كل واحد منهما بمعنى يدل على اختلاف المعنيين وح لا يمكن ان يكون لفظ الامر حقيقة فيهما بالاشتراك اللفظي او مجازا

فيهما وحقيقة في الفعل مجازا في القول وبالعكس لا سبيل الى الاول لان الاشتراك خلاف الاصل ولا الى الثاني والثالث لانعقاد الاجماع على خلافه فتعين الرابع وهو المطلوب فان قيل التوفيق بين الجمعين دليل على كون كل واحد منهما حقيقة اذ المجاز لا يغاير الحقيقة في الجمع قلنا لا نم ذلك الا يرى ان اليد تجمع على ايادي اذا اريد بها الجارحة مع انه مجاز في احدهما وحقيقة في الآخر وذكر في المعتمد ان الاوامر ليس جمع امر لان اهل اللغة صرحوا بان فعلا لا يجمع على فواعل بل هي جمع آمر كحوارج جمع خارج وضارب وضوارب ويضعف هذا التحقيق وقيل اوامر جمع آمرة اذ كان صيغة افعل جعلت آمرة وجمعت على اوامر كما جمعت على نواهي بهذا البنا وقيل يقال انه ناهية في قلت جوزان تكون اوامر جمعا له مبنيا على غير واحد كاراهط من رهط قوله يؤيد هذا المقال الذي يؤيده قلنا ان الفعل لا يسمى امرا حقيقة ان النبي عليه السلام لما وصل في الصوم واصل اصحابه انكر ذلك عليهم حيث قال لست كاحدكم اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فلو كان الفعل امرا حقيقة لكان آمرا بفعل ومنكرا عليهم ذلك الفعل نفسه وفساده لا يخفى لا يقال لعل النبي عليه السلام فيه ذلك الفعل دليل اختصاصه وهو غير محل النزاع على ما اخترناه في التحرير ويؤيد ايضا ان النبي عليه السلام لما خلع نعليه في الصلوة فخلع الناس نعالهم فقال منكرا عليهم بعد الفراغ من الصلوة ما لكم خلعتم نعالكم قالوا رأيناك قد خلعت نعليك فقال ان جبرائيل عم اخبرني ان فيهما اذى فلو كان الفعل امرا لما انكر عليهم الموافقة وفيه نظر لانه لو صح هذا البيان لما جاز الاتيان بمثل فعل النبي عليه السلام وهو خلاف المذهب لا يقال خصايص النبي عم وما يفعله لاجله يخصه مستثنى من جواز الاتباع في فعله عليه السلام لانا نقول لا نم علي ما في قوله ثم الامر المطلق اعلم ان صيغة الامر ترد لمعاني للايجاب نحو اقيموا الصلوة والندب نحو كاتبوهم وهو لمنافع الدين والتهديد نحو فمن شاء فليكفر والامتنان نحو فكلوا مما رزقكم الله والاكرام نحو ادخلوها بسلام والتسخير نحو كونوا قردة والتعجيز نحو فاتوا بسورة والاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية نحو اصبروا او لا تصبروا والدعاء نحو اللهم اغفر لي والتمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي والاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون والتكوين نحو كن فيكون فلما اختلف وجوه الاستعمال قال بعض اصحابنا تعيينها بموجب خاص بل هو مجمل في حق الحكم متوقف حتى تبين المراد بالدليل سمي الواقفية وقال بعض المالكية انه حقيقة في جواز الفعل والاصل عدم الوجوب والندب فتثبت الاباحة وقال بعض الاشاعرة انه لترجيح الفعل والاصل عدم الوجوب بالبراءة الاصلية فيحمل على الندب وهو مذهب الي هاشم وقيل مشترك بين الوجوب والندب وقيل يطلق عليهما بالتواطؤ وقال اكثر الفقهاء والمتكلمين انه حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي وهو المختار لوجهين احدهما ان تارك امتثال الامر عاصية لقوله تعالى افعصيت امري والمعصية تثبت استحقاق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ابدا فترك الامر مثبت استحقاق العقاب ولا يستحق العقاب الا بترك الواجب فيكون الامر للوجوب لا يقال لو كان امتثال الامر معصية لكان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون تكرارا لانا نم ان الآية حكاية حال الامم او لعله امر بلغة غير لغة العرب يكون الامر فيها متعينا للوجوب وان العقاب مختصة بالكفار بقرينة الخلود لانا نجيب عن الاول بحمل قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون على المستقبل وما قبله على الماضي وعن الثاني والثالث بانه رتب فعل المعصية على مخالفة الامر مطلقا فيكون هو المقتضي لاستحقاقه وعن الرابع ان الخلود المكث الطويل على ان بعض المتكلمين

الفاسق كالكافر في الخلود فلا يصلح قرينة فان قلت هب ان هذا الدليل يقتضي كونه حقيقة في الوجوب لكن لا ينفي كونه حقيقة في غيره ايضا قلت لما فهم الوجوب منه عند الاطلاق دل ذلك على ان لا حقيقة له سواه اذ لو كان مشتركا او متواطئا لما فهم منه الوجوب بلا قرينة على ان المجاز اولى من الاشتراك وثانيهما ان الامر فعل متعد لازمه ايتمر بمعنى امتثل ووجود المتعدي بدون لازمه محال فيقتضي القياس ان لا ينفك الايتمار عن وجود الامر كما لا ينفك الاجتماع عن الجمع والانجراح عن الجرح والانكسار عن الكسر لكن قلنا بتراخي وجود اللازم هنا الى زمان اختيار المكلف تجانبا عن الجبر فيكون ما هو اشد افضى الى الوجود وهو الوجوب فبقي الوجوب في ذمة المكلف جبرا من غير اختيار منه على وجه لا بد للمكلف من الاتيان بموجبه شرعا حتى يستحق العقاب بتركه قلت وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان الخلاف في صيغة الامر ونحو افعل ونحوه لا في لفظ الامر فلا يكون الدليل واردا على المدعى لكن للواجب ان يقول اللهم الا ان يقال اذا صدر هذه الصيغة عن حكيم يصدق عليه انه امر بفعل فلا يكون واردا على المدعى لكن لقائل ان يقول لا نم ذلك بل يتوقف على البيان فان ظهر ان المراد به الوجوب يقال امر به او الندب يقال ندب او التهديد يقال هدد وعلى هذا فقس واما ثانيا فلانا لا نم ان المراد به اللازم الحقيقي او اللغوي لا سبيل الى الاول لصحة الامر عند انتفاء الايتمار يقال امره فلم يأتمر والا لكان تناقضا ولا الى الثاني لانا لا نسلم ان الايتمار مع الامتثال لازم بل معه ضرورة انه مامور كالكسر لازم الانكسار لمعنى ضرورة مكسر كيف وان الايتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم بل هو مستعمل يقال ايتمر فلان اي امتثل ثم يوكد المتعدي واللازم فيما اتى يدعي ذلك كليا او جزئيا فان ادعى الاول منعناه مع النقض بقولهم علمته فلم يتعلم وان ادعى الثاني لا يفيد لجواز ان يكون الانجراح واما ثالثا فلانه يلزم التناقض بين كلاميه لان قوله آخرا الا انه تراخى الوجود الى زمان اختيار المكلف يسلم ان يكون وجود المتعدي بدون اللازم محالا وقد قال اولا فان ذلك محال وهذا تناقض صريح قال فلهذا قلنا لما فرغ عن الاستدلال على ان الامر المطلق للوجوب فرع عليه مسئلتين احديهما مسئلة القراءة ووجهه انه لما كان موجب الامر الوجوب كان قوله تعالى فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا مقتضيا وجوب الانصات على المقتدي عند قراءة الامام لاتفاق ائمة التفسير على ان الآية نزلت في الصلوة فلا تجب عليه القراءة لانها ضد الانصات فيكون التكليف بها تكليفا بالجمع بين الضدين وفساده لا يخفى قلت وفيه نظر يعرف بالتأمل وثانيتهما مسئلة الاضحية فانها واجبة عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ووجه التفريع انه لما ثبت ان الامر للوجوب يكون الاضحية واجبة لورود الامر قال ضحوا فانها سنة ابيكم ابراهيم وكونه سنة ابينا لا ينافي الوجوب في شريعتنا جواب عما يقال ان الامر انما يفيد الوجوب اذا كان مجردا عن القرينة المانعة وقوله عليه السلام فانها سنة قرينة مانعة من حمله على الوجوب فاجاب بان كونها سنة ابينا ابرهيم لا ينافي الوجوب وانما يثبت التنافي بينهما ان لو كان ذلك بالنسبة الى شريعة واحدة وليس الامر كذلك قلت وفيه تسليم ان المراد من السنة المصطلحة وهذا لا يناسب تعليل النبي عليه السلام الايجاب بذلك والاولى ان يقال المراد بها الشرع لا المعنى المصطلح قال النبي عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي والمعنى التحريض على فعلها لكونها شريعة قديمة متبعة قال والامر قبل الحظر اعلم ان المختار ان الامر يفيد الوجوب مطلقا سواء كان قبل الحظر او بعده وذهب بعض القائلين بالوجوب الى انه بعد الحظر للاباحة وهو اختيار الشافعي والشيخ ابي منصور رحمهما الله كما صرح به في قوله وذهب البعض الى التوقف والدليل على المختار ان الامر بعد الحظر قد ورد للوجوب بدليل وجوب قتل الشخص كان حرام القتل بالاسلام او بعقد

الذمة بارتكاب سبب موجب للقتل كالردة وقطع الطريق وبدليل وجوب الحدود بسبب الجنايات بعدما كان محظورا ووجوب الصوم والصلوة على الحايض والنفساء والسكران بعد الطهارة عن الحيض والنفاس وزوال السكران ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو كان الحظر السابق قرينة مانعة من الحمل على الوجوب للاخر لما جاز الحمل على ذلك حجة الثاني ان الامر ورد بعد الحظر للاباحة كقوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا فان الاصطياد مباح وقوله تعالى وابتغوا من فضل الله قيل المراد بالابتغاء البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد صلوة الجمعة اجماعا فكان حقيقة فيها اذ الاصل في الاستعمال الحقيقة ويلزم ان لا يكون حقيقة في غيرها والا يلزم الاشتراك واجاب عنه المص رحمه الله بانا لا نسلم ثبوت اباحتهما بالامر بل بقوله احل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين ولئن سلمنا لكن ليس هذا بمحل النزاع اذ الخلاف في الامر المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب وفيه قرينة تدل على عدم الوجوب وهي ان الامر بالبيع والاصطياد يعود منفعته الى العباد فلو ثبت الوجوب به لعاد الامر على موضوعه بالنقض يوضحه ان في كل امر شانه ذلك لا يثبت الوجوب وان لم يتقدمه حظر كالكتابة عند المداينة والاشهاد عند المبايعة وانهما لم يجبا بالاجماع وان ورد الامر بهما ابتدا قال تعالى اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه واشهدوا اذا تبايعتم ولم يجب المقل علينا اذا وقع الذباب في طعام احدنا وان ورد الامر به قال النبي عليه السلام اذا وقع الذباب في طعام احدكم فامقلوه ثم انقلوه فان في احد جناحيه داء وفي الاخر دواء وانه لتقدم الداء على الدواء لان تعليله عليه السلام يشير الى ان ذلك لعود المنفعة الينا قال ولا موجب له في التكرار اعلم ان الاصوليين القائلين بان موجب الامر الوجوب اختلفوا في افادة التكرار والمرة فذهب علماؤنا رحمهم الله الى ان الامر يفيد وجوب ايقاع الفعل مرة واحدة ولا يوجب التكرار الا بدليل وقيل انه يوجب ايقاع الفعل مطلقا ويحمل على التكرار عند دليله وهو مذهب الشافعي وبعض المعتزلة وقال بعض مشايخنا الامر اذا كان معلقا بشرط كما في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بوصف كما في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يوجب التكرار متى امكن ذلك بتكرار ما علق وقيد به حجة القايلين بالتكرار وجوه احدها ان صيغة الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر اي قولنا طلق يفيد فايدة قولنا اوقع الطلاق على سبيل الاختصار وذلك تفيد العموم لانه اسم جنس عرف باللام فكذا هذا لان المختصر من الكلام كالمطول في الافادة لا يقال ان العموم غير التكرار فان الاول عبارة عن احاطة الافراد دفعة والثاني عبارة عن الاتيان بشيء واحد مرة بعد اخرى فلا يلزم من ثبوت العموم ثبوت التكرار لانهما متلازمان معنا وثانيها الاعتبار بالنهي اي كما ان النهي يوجب ترك المنهي عنه ابدا كذا الامر يقتضي وجود المامور به ابدا والجامع كونهما مجتمعين في اصل الطلب وثالثها ان القراة في الصلوة وجبت مكررا بقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر فلو لم يكن الامر للتكرار لما ثبت ذلك ورابعها انه عليه السلام لما قال حجوا سال الاقرع بن حابس رسول الله صلعم اكل عام ام مرة فقال عليه السلام مرة ولو قلت في كل عام لوجبت ولو وجبت لم تركتم لضللتم فلو لم يكن صيغة الامر موجبا للتكرار لما اشكل عليه وقد كان من اهل اللسان ولانكر الرسول عليه السلام سؤاله وقال الشافعي ولو سلمنا ان صيغة الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر لكن بالمصدر المنكر كما يقال اوقع طلاقا والنكرة في موضع الاثبات

تخص على احتمال العموم والتكرار فثبت به المرة لانها ضرورية وعند وجود الدليل يحمل على التكرار وهذا بخلاف النهي فان النكرة فيه في موضع النفي فتعم ومما يدل على صحة مذهبه انه لو لم يكن موضوعا لمطلق الطلب لكان اما للمرة او للمرات ولو كان لواحد منهما لكان تقييد الامر بالمرة والمرات نقضا او تكرارا وبطلان اللازم لكونه خلاف الاصل وتنصيص اهل العربية ان ذلك تفسير له يدل على بطلان الملزوم وايضا ان الامر ورد للتكرار في قوله تعالى واقيموا الصلوة وللمرة كحديث الحج ويلزم من ذلك ان يكون القدر المشترك وهو طلب المامور من غير تعرض للمرة والتكرار والا لزم الاشتراك او المجاز وهما خلاف الاصل ولنا ان الامر بالصيغة المشتقة من المصدر موضوع لطلب تحقق المصدر لا غير والمصدر اسم فرد فلا يكون محتملا العدد المفهوم لتنافي بينهما الا ترى ان السيد اذا امر عبده بدخول الدار فدخل الدار مرة يعد ممتثلا حتى لو وبخه المولى على ترك تكرار الدخول لامه العقلاء فلو كان الامر مقتضيا للتكرار ومحتملا له لما ثبت الامتثال و لما حسن اللوم ولقائل ان يقول قوله المصدر اسم فرد اما ان يكون المراد انه موضوع للفرد من حيث هو فلا نم ان المصدر كذلك بل هو موضوع للطبيعة الجنسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة والتكرار باطلا واهل العربية ولهذا قالوا انه لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الانواع او العدد مصداق ذلك قوله تعالى كانتا رتقا ففتقناهما اي مرتوقتين قال الشيخ جار الله العلامة والرتق صالح لان يقع موقع مرتوقين لانه مصدر واما ان يكون المراد به ان لفظه فرد بمعنى انه ليس بتثنية ولا جمع فمسلم ولكنه لا يلزم ان ذلك ينافي العدد وانما يكون كذلك ان لو لم يكن موضوعا للجنس كالولد والطفل والانسان وامثالها وهو ممنوع قال الله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقال الله تعالى يخرجكم طفلا او الطفل الذين لم يظهروا وايضا ثبوت الامتثال بالمرة لا يكون حجة لهم لما بينا انه عند الاطلاق ينصرف الى الواحد لتيقنه والنزاع في جواز ارادة العدد والتكرار قوله غير ان الفرد جواب عما يورد عليهم وهو انه لو لم يكن محتملا للتكرار لما صح نية الثلاث وقد صح ذلك بالاتفاق فاجاب بان ذلك انما يرد ان لو كان صحة نية الثلاث لكونه عددا وليس الامر كذلك بل المصدر محمول في هذه الحالة على الفرد ايضا غير ان الفرد نوعان حقيقي وهو ادنى ما يوجد الجنس في ضمنه وهو الواحد وهو اعلى ما يوجد الجنس في ضمنه وهو الثلاث وانما قلنا انه فرد مع اشتماله على الافراد حقيقة لانه فرد بالنسبة الى ساير الاجناس الا ترى انك اذا اعددت الاجناس كان هذا جنسا واحدا فانك تقول التصرفات المملوكة شرعا هي الطلاق والعتاق وكذا وكذا كما تقول نعم الله تعالى الماء والطعام وكذا وكذا ولكن الواحد فرد حقيقة وحكما فكان احق بالاسم الفرد عند الاطلاق من الثلاث والثلاث فرد اعتبارا وحكما فكان محتملا فيصار اليه عند النية وما بينهما وهو الثنتان عدد محض ليس بفرد حقيقة ولا حكما فلا يكون موجبا ولا محتملا فلا يثبت عند الاطلاق ولا عند النية قوله بيانه في قوله طلقي نفسك اي يظهر ثمرة الاختلاف في قول الرجل لامرأته الحرة طلقي نفسك مفوضا اليها طلاقها او للاجنبي طلق امرأتي موكلا اياه في التطليق حيث ينصرف الى الثلاث عند القايلين بالتكرار حتى جاز لها وله ان تطلق نفسها ويطلقها واحدة وثنتين وثلثه جملة او متفرقة هذا اذا لم ينو شيئا قط اما اذا نوى واحدة او ثنتين ينبغي ان يقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم الا انه

قد يمنع عنه بالدليل والنية دليل ويصح نية الثنتين والثلاث عند الشافعي ومن وافقه لان الامر يقبل
ذلك لاحتماله التكرار عنده وعندنا ينصرف الى الادنى وهو الفرد الحقيقي ان لم ينو شيئا او نوى واحدة ويبين
على احتمال الاعلى وهو الفرد الاعتباري حتى لو نوى الثلاث يصح ولها ان يطلق نفسها ثلاثا ولا احتمال بينهما
وهو الثنتين حتى لو نوى ذلك لا يصح لانه عدد محض لا احتمله اللفظ الفرد والحاصل ان الفرد الحقيقي موجبه والاعتباري
محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا ينصرف الى النية ومحتمل اللفظ
لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى قوله الا ان تكون المراة امة اي الا ان تكون المراة المفوض
اليها طلاقها او الموكل بتطليقها امة فح يصح نية الثنتين باعتبار ان ذلك جنس طلاقها حتى يثبت بها الحرمة الغليظة
كما يثبت بالثلاث في حق الحرة فيكون فردا اعتباريا وكذا لو قال العبد تزوج ونوى واحدة بعد اخرى لا يصح
لما سبق فلغو نيته ولو نوى نكاح امراتين في عقد واحد يصح لان ذلك كل النكاح في حق العبد وكان من محتملات
اللفظ من حيث انه فرد اعتباري وكذا لو وكل رجلا بالشرى بقوله اشتر لي عبدا لا يحتمل التكرار بان يشتري
بعد واحد ولا الشراء اكثر من واحد بان يشتري العبيد دفعة لان العبيد ليست بفرد حقيقي ولا اعتباري وكذا
لو قال لرجل موكلا اياه زوجني فانه لا يحتمل نكاح غير امراة واحدة قوله ولو قال الم شروع في رد مذهب القائلين
بالتكرار عند تعلقه بالشرط او تقيده بالوصف وتقريره ان الفقهاء اجمعوا على ان الزوج اذا امر غيره ان يطلق
امراته عند وجود الشرط او الوصف الذي قيده بان قال له ان دخلت الدار امراتي فطلقها او قال طلقها وهي
داخلة لم يملك الوكيل بهذا الامر ان يطلقها ثانيا وان تكرر الدخول فلو كان مقتضيا للتكرار لملك ذلك وما
يبطله العرف ايضا فانا نعلم ان السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق فاشتر اللحم لم يفد ذلك تكرار الشراء
بتكرار الدخول فلو كان مقتضيا للتكرار لما كان الامر كذلك قوله استدل القائلون بالتكرار عند تعلقه
بالشرط وتقييده بالوصف بانه ثبت في اوامر الشرع تكرر وجوب الفعل بتكرر الشرط والصفة كقوله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا وامثالها فان جميع هذه الصور افاد
التكرار ولو لم يكن تعلق الامر وتقييده مقتضيا للتكرار لما كان كذلك واجاب عنه المص بان الايمان تكرر وجوب
العبادات ثبت بالامر بل انما ثبت ذلك بتكرر اسبابها كالوقت للصلوة وارادتها للطهارة
وكذا الكلام في الباقي وفيه نظر اذ لا شك ان اداء العبادات علينا كالصوم والصلوة مثلا واجب على سبيل
التكرار فلا يخلو اما ان يكون التكرار مضافا الى الاسباب او الى الاوامر والاول باطل لان وجوب الاداء مضاف الى السبب
فتعين الثاني ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالاسباب ههنا العلل لا السبب المحض كما ظن وكثيرا ما يطلق
السبب على العلة فكانه قال المص وما تكرر من العبادات فبتكرر عللها لا بالاوامر الموجبة لتلك العبادات
بيان ذلك ان الله تعالى لو قال ان كان زانيا فارجمه فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم ولا شك ان تكرر العلة
يستلزم تكرر المعلول وكانه قال اوجبت عليكم وجوب الاداء كلما وجدت العلة وكان ثبوت التكرار في العقوبة بالنص

المقتضي للتكرار وفي غيرها بدليل اخر حتى اقتضى ذلك لا ان الصيغة اقتضت ذلك عند التعليق فان قيل هذا
يشكل بقوله ان دخلت الدار فانت طالق فانه لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول قلنا ان قوله ان دخلت الدار فانت
طالق ان هذا الانسان جعل دخول الدار علة الطلاق واذا جعل الانسان شيئا علة الحكم لم يلزم من تكرره جعله
علة للحكم تكرر ذلك الحكم الا ترى انه لو قال اعتق عبدا اسود لسواده او لعلة كونه اسود وكان له عبد اخر اسود فانه لا يعتق
عليه ذلك العبد ومعلوم ان التنبيه على العلة لا يزيد على التصريح بها اما اذا علمنا ان الشارع جعل شيئا علة فانه
يلزم من تكرر ذلك العلة تكرر ذلك الحكم باجماع القائلين وحاصله ان التكرار لا يكون مستفادا من اللفظ
بل يكون مستفادا من الامر بالقياس قال العلامة الرازي في المحصول وهذا هو الحق وعند هذا نظهر انه لا مخالفة
بين هذا المذهب وبين ظاهر المذهب منا انه لا يفيد التكرار لان من قال بالتكرار عنى انه يفيد قياسا ومن نفى
التكرار عنى ان اللفظ لا يفيد فلا منافاة بين المذهبين قوله وتكرار القراءة جواب عن استدلال القائلين بتكرار
القراءة وتقريره انه لا نزاع ان تكرار القراءة في الصلوة ثابت بصيغة الامر بل ثبوته اما بالاجماع او المستفيضة المنقولة
عن الصحابة او المتواترة عن النبي عليه السلام او بدلالة النص لان الركعة الثانية مثل الاولى ثبوتا في الحضر وعدم سقوط
في السفر وقدرا من حيث طول القراءة وقصرها ووصفا من حيث الاخفاء والجهر فيها بخلاف الشفع الثاني لاختلافهما
سقوطا بالسفر ووصفا وقدرا وتلحق بالاولى هكذا ذكروه وفيه اشكال لان الثابت بدلالة النص ثبت
بمعنى النص لغة حتى يستوي في فهمه المجتهد وغيره ممن كان من اهل اللسان ولا خفاء ان استفادة وجوب
القراءة في الركعة الثانية ليست من هذا القبيل يدل عليه انه لو قال الشارع فاقرءوا في ركعة فهم منه
الا وجوب القراءة في ركعة واحدة فقط على ان النص المقتضي لوجوب القراءة ليس فيه ما يدل على تعيين
الركعة الاولى لكونها محلا لها حتى يقول بان القراءة في الثانية ثبت بدلالة ذلك النص على ان فيه
دورا ظاهرا دل على ذلك انه لو كان بالقياس لما اقتصر وجوبها في الشفع الاول بل ينبغي ان يجب في جميع ركعاتها
وليس الامر كذلك فعلم بان التكرار انما ثابت بالاجماع او بالدلالة ولقائل ان يقول لا نم اقتصار وجوب القراءة في الشفع
الاول بل القراءة واجبة في الركعات كلها كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله ولهذا قال لا يعطي الامي للذي لا يحلف
في الاخريين لانهما جعلا القراءة في الاوليين قراءة في الاخريين بالحديث واما سؤال الاربع فدلالته على مدعاكم
ليس باولى من دلالته على مدعانا بل دلالته على مدعانا اوضح اذ لو كان الامر موجبا للتكرار قطعا لما اشتبه
عليه وهو من ارباب اللسان واصحاب البيان ولما احتاج الى السؤال على انه ليس في الحديث ما يدل على ان سبب
اشتباه ذلك عليه هو ان الامر للتكرار ويجوز ان يكون سبب الاشتباه عليه هو انه وجد بعض العبادات متكررا
بتكرر اسبابها كالصلوة والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان سببه ما لا يتكرر وهو البيت او ما يتكرر
وهو الوقت فبين النبي عليه السلام بقوله بل مرة لان السبب هو البيت والوقت شرط الادائه على ان التكرار لو ثبت لما
لاضافة النبي عليه السلام الى صيغة الامر الى قوله لو قلت في كل عام لوجبت ولما اضاف التكرار السيد دلنا

ذلك على ان الامر لا يقتضي التكرار قوله واقتران العدد بالامر جواب عما استدل به الشافعي ان اقتران العدد
على سبيل التفسير يدل على احتماله التكرار وتقريره انا لا نسلم ان اقتران العدد به تفسير له على ما هو تغيير لموجبه
وهو المرة كاقتران الشرط والاستثناء فانهما تغيران التنجيز وموجب صدر الكلام كما تبين ذلك في موضعه
انشاء الله قال شمس الائمة مستدلا عليه ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع باللفظ
العدد لا باصل الصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا او قال ثنتين او قال واحدة فماتت قبل ذكر العدد لم يقع
شيء فبهذا تبين ان عمل هذا القران في التغيير لا في التفسير اذ المغير يكون مقررا الحكم المفسر لا مغيرا قلت
وهذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا قوله وكذا
سائر اسماء الاجناس اي على هذا الاصل تخرج باقي اسماء الاجناس اذا كانت للفرد حقيقة اي لم تكن صيغته
صيغة تثنية ولا جمع سواء كان معرفا او منكرا كما اذا حلف لا اشرب ماء او الماء ولا آكل طعاما او الطعام يحمل على ادنى
الجنس على احتمال كل الجنس حتى لو نوى ذلك لا يحنث ولا يحتمل ما بينهما حتى لو نوى قدرا من الاقدار بان نوى كوزا
او كوزين او قدحا او قدحين لا تعمل نيته لخلو المنوي عن صيغة الفردية حقيقة وحكما وكذا اذا كان الفرد جمعا
حكما بان كانت جمعا عرفت بلام الجنس واضيفت للجنس فانه تصير مجازا عن اسم الجنس الفرد على ما يأتيك حقيقة
اذا حلف لا يتزوج النساء ولا اشتري العبيد او الثياب ولا اكلم بني آدم فانه يقع على
الفرد على احتمال الجميع ولا يحتمل ما بينهما لما ذكرنا ولا يرد عليه مسألة الخلع وهي ما اذا خالعت على ما في يدي من الدراهم ولم يكن في يدها
شيء حتى يجب عليه ثلثة دراهم وان كان الجمع معرفا باللام ولا مسألة الحلف بالايام والشهور والسنين يقع على العشرة من
كل واحد عند ابي حنيفة رحمه الله وعلى الجمعة وشهور السنة وسنين العمر على قولهما لانا انما نحمله على الفرد اذا كان اللام
فيه للجنس وكون اللام للجنس في هذه المسائل ممنوع بل اللام فيها محمولة على العهد وهو السابق في الاعتبار على ما يأتيك
بيانه اما في مسألة الخلع فلان ما في يدي لفظ عام يتناول الدراهم وغيرها وكان قوله من الدراهم بيانا للعام السابق فصار
معهودا فحمل على اول مراتب العموم وهو الثلثة وسمعت عن استاذنا العلامة شمس الملة والدين الصلاحي قدس
الله روحه وهو ممن ينال ضمان الفقه لو حي الله رحمها لطيفا وهو ان البضع محل خطير فيجب ان يكون ما يقابل به
خطيرا ايضا ولا خطر للمال الا بالكثرة واخذنا اقل الكثرة وهو الثلثة لتيقنها وعدم انضباط الزائد عليها بخلاف الدرهم
الواحد فانه مما لا خطر له عادة فصار الثلثة مرادا بهذا الوجه واما مسألة الحلف فايام الجمعة وشهور السنة وسنون العمر معهودة
عند الناس فيهما حملا اللام على العهد وابو حنيفة رحمه الله جعل الاسم معهودا في العشرة لانه اقصى ما يميز بلفظ الجمع عن هذا
وان قولهم الجمع المضاف من قبيل الفرد حكما منقوض بمسئلتين ذكرهما محمد رحمه الله في الزيادات احديهما ان من حلف لا يكلم اخوة
فلان لا يحنث ما لم يكلم جميعهم والثانية ان من حلف لا يكلم عبيد فلان هؤلاء او لا يركب دواب فلان هذه فانه لا يحنث ما لم يكلم
ولم يركب ثلثة منهم وان كان له غلمان ودواب كثيرة ويمكن التخلص من الاول بحديث العهد وعن الثانية بان الاضافة
عدم عند الاشارة فبقي محض الجمع المنكر وقد الهمت بهذا الجواب بعد مراجعة الفحول من اهل الفروع والاصول وعدم وجداني

> اي اذا حلف بان قال لا ادخل من الدار ايا ما او في الايام وكذا في غيره

منهم ما يشفي العليل من المنقول والمعقول قوله وعلى هذا كل اسم فاعل دل على المصدر لغة لا يحتمل العدد
نحو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقيد بذلك احترازا عن اسم فاعل جعل علما كالحارث و
القاسم ولما لم يحتمل المصدر الثابت بلفظ السارق العدد لا يجوز ان يراد باية السرقة الا الايمان لانه لما لم يكن
العدد مرادا لا يخلو اما ان يراد بها كل السرقات او السرقة الواحدة والاول غير مراد لان كل السرقات التي توجد منه
لا يعلم الا باخر العمر فيؤدي الى ان لا يقطع وان سرق الف مرة الا عند الموت وذلك مما انعقد الاجماع على خلافه
فتعين الثاني وبالسرقة الواحدة لا يقطع الا يد واحدة فصار الواجب بالاية قطع يد واحدة بسرقة واحدة
في حق كل سارق وسارقة ثم هذه اليد الواحدة اما ان تكون اليمنى او اليسرى او اعم منهما وقد تعين اليمنى بالاجماع
حيث لا يجوز قطع غير اليمنى في الكرة الاولى بلا اختلاف وبالسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا
ايمانهما اذ القراءات يفسر بعضها بعضا مع ان الحكم واحد والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على المقيد اتفاقا فلا يكون
اليسرى ولا الاعم مرادا بهذه الاية ضرورة فيقول الشافعي رحمه الله ان الاية تدل على قطع يسرى السارق في الكرة الثانية
يكون مرادا او لا يلزم عليه قوله تعالى الزانية والزاني حيث يتكرر الجلد بتكرر الزنا من شخص واحد مع ان المصدر وهو
الزنا لا يدل على العدد كما لا يدل السرقة عليه فليكن السرقة كذلك لانه ثبت في قواعد الشرع ان بناء الحكم على المشتق دليل
على ان مأخذ الاشتقاق علة لذلك فالزنا علة والجلد حكم فيتكرر بتكررها لان محل استيفائه وهو البدن في الكرة الثانية و
الثالثة قائم بخلاف السرقة فانها وان دلت على علية السرقة ولكن حكمها قطع اليمنى لما بينا ان المراد الايمان فلم يتكرر ذلك
عند تكرر سببه لانتفاء محله وهو اليمنى واعلم ان هذا التركيب ظاهر غير مستقيم فيحتاج الى تأويل بان ذلك اي الضمير
المستكن في قوله ولم يحتمل العدد ان يجعل راجعا الى قوله كل اسم فاعل كما هو مقتضى الكلام ثم قوله تعلق بالمقصود وهو
نفي القطع في المرة الثانية اذ ذلك مستند الى عدم دلالة المصدر على العدد لا من عدم دلالة اسم الفاعل على العدد وان
جعل راجعا الى المصدر يبقى الخبر بدون ضمير المبتدأ وذلك لا يجوز وتأويله ان كل مصدر دل عليه اسم فاعل لا يحتمل العدد
كالمصدر الذي دل عليه الامر او يكون معناه لم يحتمل مصدره العدد فيصح التركيب من غير خلل قوله ثم الامر المطلق
عن الوقت اختلفوا في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق اداء المأمور به بوقت محدود على وجه يفوت الاداء
بفوته كالامر بالزكوة والعشر وصدقة الفطر والكفارات وقضاء رمضان انه هل يدل على وجوب الاداء على
الفور ام لا فذهب علماؤنا واكثر اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى انه لا يدل على الفور بل هو موضوع للقدر المشترك
بين الفور والتراخي من غير ان يكون في اللفظ اشعار بخصوص كونه فورا او تراخيا وهو اختيار الشافعي على ما نقله
عنه الامام الغزالي في مستصفاه والشيخ ابن الحاجب في مختصره وذهب الكرخي من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
والقائلون بوجوب الامر التكرار الى انه يدل على الفور احتج من قال بالفور ومعناه وجوب الاداء في اول اوقات الامكان بحيث
يلحقه الذم بالتأخير عنه بان السيد اذا قال لعبده اسقني واخر العبد عد عاصيا فلولم يكن للفور لما كان كذلك وبقوله
تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ذم ابليس على ترك السجود في الحال وان كان الامر مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه

استفهام على سبيل الانكار

الزم اليه والجواب عن الاول ان ذلك ليس لنفس الامر بل للقرينة الحالية وهو العطش وعن الثاني بانا لا نم ان الفور

مستفادة من مطلق الامر بل من قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فانه دل على وجوب التحرز

عقيب التسوية ونفخ الروح كما هو مقتضى حرف الفاء واحتج المص على المختار بانه صح ان يقال افعل الساعة او بعد الساعة

او بعد يوم فلو كان الامر المطلق للفور لكان الثاني والثالث تناقضا والاول تكرارا وليس فليس ولقائل ان يقول لا نم

ذلك وانما يلزم ما ذكرت ان لو لم يكن الاول بيان تقرير والاخيران بيان تغيير كما قلتم في الامر بعد تبيين بالفور

فهو ممنوع وايضا لهم ان يقولوا انما نقول بالفور اذا لم يقترن بشيء من القيود لا مطلقا فلا يكون عندنا التقييد مقيدا

للفور حتى يلزم التناقض ويمكن التفصي عن بيان التقرير لا عن بيان التغيير بان يقال لو كان قوله افعل الساعة

بيان تقرير لبقي على اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة اذ ليس بيان التقرير الا تاكيدا بما يحتمل وانعقاد الاجماع

على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد فما يكذبه قوله وهذا الاستدلال لا يقال لو كان الامر المطلق للتراخي لكان

الاول تناقضا والاخيران تكرارا لانا لا نقيد بزمان مخصوص يتوقف صحة الامتثال عليه بل نقول للمكلف ان يأتي

بالمامور به في اي زمان شاء بشرط ان لا يفوته في عمره من غير ان يلحقه ذم بالتاخير والتقديم قوله والخلاف في

الحج ابتداء رد لما ذهب اليه الكرخي وجماعة من مشايخنا ان هذا الخلاف بناء على ان الامر المطلق يوجب

الاداء على الفور عند ابي يوسف خلافا لمحمد والصحيح ان هذا ليس بناء عليه لما ذكرنا ان مذهب اصحابنا رحمهم الله

انه لا يوجب الاداء على الفور بل الخلاف في الحج ابتداء فان محمدا رحمه الله جعله واجبا موسعا مستدلا بان الحج فرض

العمر اتفاقا غير انه لا يؤدى الا في وقت خاص فاخذ شبها بالمضيق قلت لهذا عده قسما منه تسامحا وهذا الوقت متكرر

في العمر كصوم القضاء فانه موقت بالعمر ويؤدى في اوقات مخصوصة وهي الشهر دون الليالي في السنة الثانية والثالثة

الاداء كصوم القضاء مشروعية النفل له فلو كان العام الاول متعينا للاداء لكان الماتي بعده قضاء كسائر العبادات اذا فاتت عن

اوقاتها ولم يبق النفل مشروعا اذا الوقت لا يسع الا حجا واحدا كما في شهر رمضان وابو يوسف فرق بين القضاء

وبينه فجعل الحج واجبا مضيقا دون القضاء وذلك لان اشهر الحج من السنة الاولى بعد الامكان متعينة

للاداء فلا يباح له التاخير عنها كوقت الظهر للظهر وانما قلنا ذلك لان الخطاب بالاداء لحقه في الوقت

اتفاقا وهو فرد لا مزاحم له اذ المزاحمة انما تكون بادراك العام الثاني وهو مشكوك فيه اذ لا يدري انه هل يبقى

الى السنة الثانية ليكون اشهر الحج من جملة عمره ام لا والموهوم لا يعارض المتحقق المعلوم فاذا انتفى المزاحمة تعينت اشهر الحج

من العام الاول متعينة للاداء فيها فلا يسعه التاخير عنها وهذا بخلاف القضاء لان التاخير عن اليوم الاول

لا يكون تفويتا للقضاء لتمكنه في اليوم الثاني فان قلت بعد الليل بزوال تمكنه ثم لا يدري ايدرك اليوم الثاني

ام لا قلت الموت في ليلة واحدة قبل ظهور علامته يكون فجاءة وهو نادر وبنى الحكم على الظاهر لا على النادر واذا

كان كذلك استوت الايام كلها وكانه ادرك كلها فخير فيها ولم يتعين اولها فان الموت في سنة واحدة ليس

بنادر فلا يكون مدركا لكلها فيتعين اولها والجواب عن مشروعية النفل انا اعتبرنا التعيين احتياطا كيلا يفوت فظهر

ذكر

على ان شرعية النفل فيه

ذلك في حق المأثم لا في عدم شرعية النفل فيه لانا في نفس وجوب الاداء فيه كاخر وقت الظهر بانه متعين للاداء

مع ان النفل مشروع وعن كون الماتي اداء في العام الثاني انه لما تاخر الى العام الثاني فقد انعدمت المزاحمة وارتفع الشك

فظهر ان الاول لم يكن متعينا وقام الثاني مقام الاول في التعيين قوله والمقيد بالوقت انواع اي ما تعلق اداؤه

بوقت محدود بحيث لو فات ذلك الوقت لفات الاداء ثلثة انواع لان الوقت اما موسع او مضيق او مشكوك النوع

والضيق والموسع يسمى ظرفا والمضيق معيارا والمشكوك مشكلا فقوله نوع منها جعل الوقت ظرفا للمؤدى اشارة الى النوع

الاول وهو الموسع وهو ظرف للمؤدى وهو الصلوة لان المراد بالظرف ما يفضل عن ادائها اذا اتى على القدر المفروض

والمعيار ما لا يفضل عن ذلك ومع ذلك فيكون ظرفا لا معيارا وشرطا للاداء لانه يفوت الاداء بفوته فان قلت

وقد يستفاد الشرطية من الظرفية لان الظروف محال والمحال شروط فلا فائدة في قوله شرطا للاداء قلت لا نم انه

يلزم من كون الشيء المتعين ظرفا للشيء كونه شرطا لوجوده كالوعاء فانه ظرف لما فيه وليس بشرط لانه يوجد بدون

هذا الظرف غاية الامر انه قد يكون كذلك وههنا بالنسبة الى المؤدى ليس كذلك لجواز الاتيان بالصلوة

في وقت اخر فان قيل المؤدى ليس نفس الصلوة وسببا للوجوب اي لنفس الوجوب لانه يفسد تعجيلها قبل

الوقت وهذا علامة كونه سببا اذ تعجيل الشيء قبل انعقاد سببه لا يجوز وبعده يجوز كتعجيل الزكوة فانه يجوز

بعد انعقاد النصاب لا قبله ولانه يختلف به الواجب باختلاف صفة الوقت فيثبت الوجوب كاملا

عند كمال الوقت وناقصا عند نقصانه وهذا علامة السببية ايضا لان الحكم يتبع السبب فيثبت على حسبه

ثبوته كالبيع فانه لما كان سببا للملك تغير الملك بتغيره فمتى صح صح الملك الثابت به ومتى فسد فسد حتى

لزم البيع وحل وطي المشتراة وثبت الشفعة في الاول دون الثاني واعترض الفاضل السمرقندي على الوجهين

اما على الاول فلان المشروط ايضا يفسد بعدمه على الشرط فلا يلزم منه السببية واما على الثاني فبان كمال الاداء

ونقصانه قد يتبع الظرف كما في صوم يوم النحر ولا يلزم منه السببية واجاب صاحب التحقيق عن الوجهين

اما عن الاول فبان ذلك اذا لم توجد قرينة ترجح احد الجانبين وقد وجد ههنا ما يدل على ان الفساد لعدم

السبب وهو الدليل الثاني وهو تغير الاداء بتغير الوقت اذ المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط واما عن

الثاني فبان الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب فيحمل عليه ما لم يعلم دليل يصرفه عنه قلت في الجوابين

نظر اما في الاول فلانا لا نم ان الدليل الثاني يصلح قرينة للترجيح وقوله المشروط لا يختلف باختلاف الشرط ممنوع فالا نم الخلف

الشيء والضعف عند شدة فعل السوط وعدمها سلمنا ذلك لكنه يؤدي الى ان لا يكون هذا دليلا مستقلا بنفسه

مع ان كل واحد مستقل على ما يشعر به ظاهر العبارة وقد صرح هو في شرحه ان هذا دليل اخر على السببية واما في

الثاني فقط ويمكن ان يجاب عنه بوجه اخر وهو ان يقال لا صحة للصلوة قبل الوقت اجماعا وذلك لا يخلو اما ان

يكون لفقد شرطها او لفقد سببها اذ لا ثالث اذ المفروض صلوة مستجمعة لجميع شرائطها واركانها غير الوقت

لا سبيل الى الاول اذ الوقت ليس بشرط لصحة الصلوة اجماعا بدليل صحة الصلوة بعد الوقت غاية الامر انه يفوت الاداء

لكن فوت الاداء لا يستلزم فوت الصحة لما قلنا فثبت ان ذلك لتقدمها على سببها فثبتت السببية والجواب عن
الثاني انا لو سلمنا ان الكمال والنقصان قد يكون باعتبار الظرفية لكن انما يعتبر ذلك ان لو كان ما فرضناه سببا
مظروفا والوقت ظرفا له كي يكون اختلافه مضافا اليه وليس الامر كذلك بل جعلنا الوقت سببا لنفس الوجوب الذي
هو وصف موجود في ذمة العبد شرعا وهو شغل ذمته مدرك بالعقل منفك عن المؤدي وهو الوجوب الخارجي المدرك بالحس
المطابق لذلك الحكم المعقول المغاير له حتى لو سقط بالعدم لم يسقط ذلك وذلك هو المطلوب واذا لم يكن نفس الوجوب
مظروفا نظرا ان اختلافه باختلاف الوقت لكونه سببا له وهذا كلام دقيق المسلك بل تفردت به قوله والاصل في هذا
النوع انه اي ان الشارع لما جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء لا بد وان جعل بعض الوقت سببا اذ لو جعل كله سببا
يلزم احد المحذورين لانه لو روعي جانب السببية يلزم ابطال الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله تعالى ان الصلوة
كانت على المؤمنين كتابا موقوتا فعلم انه يجب ان يجعل بعض الوقت سببا ولما لم يكن تعيين لكل جزء مقدر متعين لذلك
كالثلث والنصف والربع ونحو لعدم الترجيح وجب الاقتصار على الادنى والجزء الاول اولى لان يجعل سببا لخلاه
عن المزاحمة اذ المعدوم لا يصح ان يكون معارضا للموجود ولصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا فيه لما صح الاداء وفيه
رعاية السببية والظرفية ولما صار الجزء الاول سببا افاد الوجوب وافاد صحة ادائه بعده وهذا قول مشايخنا ان الصلوة
تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي والجبائيين من المعتزلة خلافا لما نقوله شرذمة من الشافعية
ان الوجوب يتعلق باول الوقت عندهم لكون المصلي متوجها اليه الخطاب فيه على سبيل التوسعة والتخيير كان الشارع
قال له اد الصلوة في هذا الوقت اما في اوله او في وسطه او في اخره كيف شئت وعند علمائنا صحة الصلوة فيه
لانعقاد سببه لا لتوجه الخطاب اذ الخطاب انما يتوجه عندهم في اخر الوقت لا في اوله واحتجوا عليه
بانه لو كان الخطاب متوجها اليه في اول الوقت لكان مطالبا بالاداء فيه وليس الامر كذلك بدليل ان الشرع جعل له
ولاية التاخير الى اخر الوقت وجواز التاخير لا يمنع من توجه الخطاب اليه وثبوت المطالبة على سبيل التوسع والتخيير
اذ لا منافاة بينهما كما في الامر المطلق والاستدلال ايضا بعدم لحوق الاثم على من مات قبل اخر الوقت لا يصح لان لحوق
الاثم مبني على الوجوب المضيق لانه هو الذي يأثم المكلف بتركه لا مطلق الوجوب ولم يوجد ولهذا يأثم لو ظن انه لا
يعيش الى اخر الوقت واخر قوله فان اتصل الاداء به تقررت اي ان اتصل الاداء بالجزء الاول بان يقع اول الشروع
بعد الجزء الذي لا يتجزى من اول الوقت لا كما ظنه الفاضل السمرقندي ان المراد به ان يقع اول الشروع فيه لوجوب
تقدم السبب على المسبب تقررت السببية الثابتة له لعدم الضرورة الى الانتقال واذا انقضى الجزء الاول ولم يؤد
انتقلت السببية الى الجزء الثاني ثم الى الجزء الثالث وهلم لانه لو لم ينتقل السببية فاما ان ينضم معه الاجزاء من
المتقدمة على الاداء ام لا فان لم ينضم اليه يلزم عدم وجوب الصلوة على الطاهر من الحيض والنفاس والمفيق
من الجنون والكافر اذا اسلم بعد انقضاء الجزء الاول والاربع على من سافر والركعتين على من اقام بعده و
هو خلاف الاجماع وان انضمت يلزم التخطي من القليل وهو الجزء المتصل بالاداء الى الكثير بلا دليل وقال

الفاضل السمرقندي ان المراد به ان يقع اول الشروع فيه لوجوب تقدم السبب على المسبب تقررت السببية
الثابتة له لعدم الضرورة الى الانتقال واذا انقضى الجزء الاول ولم يؤد انتقلت السببية الى الجزء الثاني
ثم الى الجزء الثالث وهلم لانه لو لم ينتقل السببية فاما ان ينضم معه الاجزاء من المقدمة على الاداء ام لا فان
لم ينضم اليه يلزم عدم وجوب الصلوة على الطاهر من الحيض والنفاس وقال الفاضل السمرقندي وفيه بحث
لانا نعلم قطعا ان الفعل يجب باول الوقت على المختار سواء كان اداؤه متصلا به او بعيدا او لم يتصل بشيء اصلا
وايضا لو كان السبب الجزء الذي يتصل به الاداء وينتقل بانتقاله فما لم يتصل به الاداء لا يكون سببا فيكون
سببيته الاداء مفتقرة الى الاداء والاداء مفتقر الى سببيته فيلزم الدور والحق ان الصلوة تجب على المكلف باول
جزء من الوقت ان كان له الاهلية او باول حدوث الاهلية لكن على سبيل التخيير وتضيق بضيق الوقت فمن
رام الحق فليطلب في هذا الكلام قلت لا نزاع ان الوجوب لا يحصل باول جزء من الوقت ولكن النزاع في طريق
ثبوته وسببية الوقت له واثبات السببية بهذا الطريق لا ينافي حصول الوجوب في اول الوقت ولعل
هذا السؤال ناشئ من جهة فهم توقف السببية على الاتصال كما ينادي به سؤاله الثاني وهو خطأ بل
الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل لكن الفور انما يحصل بالاتصال وظهر هذا
من كلامهم بادنى تامل فتبين بذلك ايضا بطلان لزوم الدور اذ هو مبني على ان السببية مفتقرة الى الاداء
وقد منعناه بل تقررها مفتقر الى الاداء والاداء مفتقر الى السببية فتغاير الافتقاران فلا يلزم الدور قوله
الى ان يتضيق الوقت عند زفر اعلم انه اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت يطالب بالاداء اجماعا
حتى لو اخر عنه يأثم لكن السببية لا ينتقل من ذلك الجزء عند زفر رحمه الله الى ما بعده من اجزاء الوقت اذ لو انتقلت
والواجب لا يتسع له ادى الى تكليف بالايطاق وربما يجاب عنه بانه انما يؤدي الى ذلك ان لو كان المطلوب
عين ما كلف به وهو الاداء اما اذا كان المطلوب خلق الوجوب في الذمة ليلزم القضاء فلا وعندنا ينتقل الى
اخر جزء من اجزاء الوقت لكونه صالحا للانتقال ولقائل ان يقول يلزم على قول علمائنا احد الامرين اما عدم
توجه الخطاب حال تضيق الوقت او توجهه مع انتفاء السبب لانه بعد القول بانتقال السبب الى الجزء
الاخير اما ان يكون الاداء مستحقا عليه في الجزء السابق عليه او لا فعلى الاول يلزم الثاني وعلى الثاني يلزم
الاول وكلاهما محذور اجماعا مما يؤدي اليه ايضا يكون كذلك ويمكن ان يجاب عنه بالتزام الشق الاول ولا
يلزم المحذور لاستغنائه والبقاء عن السبب قوله فتتعين السببية فيه اي تتعين السببية في ذلك الجزء
ضرورة انه لم يبق بعد ذلك الجزء ما يحتمل السببية اليه وفي هذا الكلام دخل من وجهين احدهما ان القول بانتقال
السببية من الكل الى الجزء كان بضرورة رعاية الظرفية وقد فات بالنسبة الى الجزء الاخير مع انكم قلتم بالانتقال و

وثانيهما ان قولكم يتعين الجزء الاخير للسببية ويتقرر لها مع ان قولكم عند الفوات ينتقل السببية
الى كل الوقت مما يتدافعان ولايتاتى الانفصال عن هذا الاشكال الا ان يؤول كلامهم بان يقال
يجوز ان يكون مرادهم بالجزء الاخير الجزء الذي لا يسع بعده الا قدر تكبيرة لا الجزء الذي لاجزء بعده من
اجزاء الوقت لان ينتقل عنه اصلا وبهذا يسقط الدخل الثاني فان قلت لا يستقيم قوله لا يبقى
بعده ما يحتمل نقلها اليه قلت انما لا يستقيم ذلك ان لو لم يكن معناه ما يحتمل نقلها اليه مع رعاية
الظرفية وهو ممنوع والقرينة عليه الاصل الممهد سابقا فيعتبر حاله الخ شروع في بيان ثمرة
الخلاف الذي بيننا وبين زفر اي يعتبر حال المكلف في هذه الاشكال عند ذلك الجزء حتى لو اسلم الكافر
او بلغ الصبي او افاق المجنون او طهرت الحائض عند ذلك الجزء الاخير الذي تعين للسببية يلزمهم الصلوة
عندنا واذا ارتد او جن او حاضت المراة في ذلك الوقت لا يلزم الصلوة وكذا ان كان مقيما في ذلك
الجزء يجب عليه صلوة الاقامة وان كان مسافرا في ساير الاجزاء وان سافر في ذلك الجزء يجب عليه صلوة السفر
وان كان مقيما في الاجزاء المتقدمة خلافا لزفر في جميع هذه المسائل فان عنده يعتبر حاله عند الجزء الاول من الوقت المتيقن
ويعتبر صفة ذلك الجزء ايضا اي كما انه يعتبر حال المكلف فيه يعتبر صفة ذلك الجزء ايضا في الصحة والفساد
فان كان ذلك الجزء صحيحا بان لم يوصف بالكراهة والنسبة الى الشيطان كما في وقت الفجر وجب الفرض
فيه كاملا حتى لو طلعت الشمس في اثناء الفجر فسد عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان كمال السبب يستلزم
كمال المسبب وما وجب كاملا لا يتادى ناقصا كالصوم المنذور والمطلق لا يتادى في ايام النحر وان كان
ذلك الجزء ناقصا بان يكون مكروها كالعصر بينا نفي وقت الاحمرار وجب ناقصا لما مر ان نقصان
السبب يؤثر في نقصان المسبب فيتادى بصفة النقصان فلم يفسد العصر بغروب الشمس في خلاله
لانه ادي كما وجب فنزل لما اذا نذر صوم النحر واداه فيه ولا يلزم ما اذا ابتدا العصر في اول الوقت
اشارة الى سؤال يرد على المقدمة القائلة بان ما وجب كاملا لا يتادى بصفة النقصان وتوجيهه ان يقال
هذا منقوض بما اذا ابتدا العصر في اول وقته ثم مدها الى ان غربت الشمس فانها لا يفسد بهذا النقصان
مع انه وجب كاملا لكمال سببه وتقرير جوابه ان الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة
لان العباد خلقوا للعبادة بالنص الا ان الله تعالى من علينا بان جعل لنا ولاية صرف بعض الاوقات
الى حوائجنا رخصة واذا اشغل كل الوقت بالاداء فقد اتى بما هو العزيمة فجاز اذا الاحتراز عن مثل هذه
الحرية وهو ايقاع بعض الصلوة في الوقت الناقص مع الاقبال على العزيمة متعذر فجعل هذا النقصان
عفوا للتوبة ضمنا كما قال محمد رحمه الله في النوادر من شرع في الخامسة بعدما قعد قدر التشهد في صلوة

العصر يستحب ان يضيف اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تطوعا وان كره التطوع بعد العصر لكن لما كان ثبوته
بناء على الاول لا ابتداء لم يكره وصار بمنزلة المؤدي في الوقت الصحيح قوله وكذا لا يلزم اشارة الى سؤال
يرد على المقدمة الضمنية القائلة ان ما وجب ناقصا يتادى ناقصا وتوجيهه ان يقال تلك المقدمة منقوضة
بما اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يؤد حتى احمرت الشمس في اليوم الثاني فانه لا يجوز هنا و فيه
مع انه وجب ناقصا لنقصان سببه وتقرير الجواب انا لا نسلم عدم جواز القضاء في الوقت الناقص فان
عدم جواز المسئلة غير مروي عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا سلمنا ذلك لكن المراد من قولنا ما وجب
ناقصا يتادى ناقصا الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة اما اذا صار دينا في الذمة فلا والمعنى فيه
ان النقصان في الاداء انما يحتمل بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان لانه لا جابر له
في الفائت قوله الا يرى الخ توضيح لجواز ان يكون حكم القضاء مخالفا لحكم الاداء قال محمد رحمه الله في الجامع ان من
نذر ان يعتكف شهر رمضان فانه يجزئه الاعتكاف فيه مع ان الصوم شرط لصحة الاعتكاف الواجب عندنا
ولو صام ولم يعتكف حتى صار ذلك دينا في ذمته لا يجوز قضاؤه في رمضان الثاني فعلم ان حكم القضاء
قد يكون مخالفا لحكم الاداء قوله ولا يلزم ما لو تلاها عند الطلوع اشارة الى سؤال يرد على الجواب المذكور و
هو ان يقال قولكم الواجب بعد الانفصال عن سببه الناقص يجب كاملا في الذمة منقوض بالتلاوة فانه يسجد
عند الطلوع وهو وقت ناقص ثم يسجد عند الزوال واذا غابت الشمس فانه يجوز وان انفصل عن سببه وصار
دينا في الذمة مع هذا اداه ناقص واجاب عنه بتخصيص المدعي بانا لا ندعي عود الواجب الى الكمال بعد الانفصال
عن السبب الناقص مطلقا حتى يلزم ما ذكرت بل في واجب قربة مقصودة كالصلوة اما فيما لا يجب قربة مقصودة
فلا وسجدة التلاوة من هذا القبيل لانها المقصود منها مجرد ما يصلح تواضعا لله تعالى مخالفا للمعاندين على الله
تعالى فيغيظوا به المعاندين كما علم من مواضع السجدة الا يرى انها يتادى بالركوع في الصلوة قوله ولا يلزم
ايضا ما لو شرع فيها اشارة ايضا الى سؤال يرد على الجواب المذكور وتقريره انه لو شرع في النفل في وقت ناقص
مثل طلوع الشمس مثلا ثم افسده فانه يجوز قضاؤه في حالة الغروب مع النقصان وان كان العبادة قربة مقصودة
فاجاب بان ما قلنا كان في الواجبات والفرايض فلا نرد النقض ولو سلم لزومه بعد الشروع لكن لزومه ضرورة
صون المؤدي عن البطلان كما هو حقيقته ان شاء الله تعالى فيتقدر بقدر الضرورة فلا يظهر ذلك في ثبوت اللازم
على سبيل الكمال الا ان لا اي في حالة الاداء ولا مآلا اي في حالة القضاء لان ذلك تصير الى ما وراء الضرورة وذلك
لا يجوز قوله ومن حكمه ان لا ينفي صحة غيره اي من حكم هذا النوع ان لا يمنع صلوة اخرى فيه اي في جزء
وقعت فيه لان الوقت ظرف للاداء ينفصل عن شروع الوقت وهو يؤدي باركان معلومة عنا فيجب تعقد

وبعد الوجوب بقيت المنافع حقا له بعد ما امتحى عليه حائط الثوب بالاجارة فان قلت لا يخ اما ان يكون
كل واحد من كون الوقت ظرفا ومن صيرورتها موداه بافعال محلوه بمنافع هي حقه دليلا بانفرادها او يكون
كلاهما دليلا واحدا فعلى الاول يرد عليه النقض بصوم رمضان فانها تادي بافعال محلوه بمنافع هي حقه
مع انه ينفي شرعية صوم اخر وعلى الثاني يلزم ضم ما ليس بدليل وهو قوله صيرورته موداه الى ما هو دليل تام
بنفسه وهو قوله لكونه ظرفا وجعلهما دليلا واحدا وفيه من الفساد ما لا يخفى قلت نختار الشق الثاني
قوله يلزم ضم ما ليس بدليل اي دليل تام ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كانت الظرفية مما يستلزم جواز صلوة اخرى
مطلقا اي في جميع اجزاء الوقت وذلك مم غاية الامر انه يستلزم الجواز في الجزء الفاضل من الوقت والمدعي
الجواز مطلقا فلا بد من ضم ذلك اليه حتى يتم الدليل على المدعي قوله وان لا يتعين بتعيينه قولا اي من حكم هذا النوع
ايضا ان لا يتعين لا شك بقوله حتى لو تعينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء فيه لا يتعين ولذا ان يودي في غير
ذلك الجزء لان التعيين انما يثبت ضرورة انقطاع خيار نقل السببية من جزء الى جزء وذلك لا ينقطع لا شك
الا ان يشتغل بالاداء لان تعيين السبب ضرب تصرف فيه من حيث ان الشارع لم يجعل المتعين سببا بل خيره
فصار ثبوت ولاية التعيين قصدا مفضيا الى التركيب في وضع المشروعات وانه لا يجوز ونظيره المكفر كما نر
لما خيره الطعام والكسوة والتحرير فلو قال عينت الاطعام للكفارة لا يتعين ما لم يباشر التكفير به قوله و
ان تعين له بشرط اي من حكمه ايضا اشتراط نية فرض الوقت فيه لان منافعه لما بقيت على حقه حتى يصح
لصلوة اخرى يكون المشروع فيه متعددا فلا يصاب باطلاق النية كالمجتمع في المكان لا يصاب بالاطلاق ما لم يسم واحد
منهم باسمه الخاص ولما لزم التعيين شرعا لا يسقط ذلك بضيق الوقت على وجه لا يسع فيه الا الفرض لان ذلك
لما وجب بواسطة سعة الوقت شرعا ولا يسقط بتقصير من العبد في تاخير الاداء وهكذا ذكر شمس الائمة
قلت هكذا ذكره الا ان القول بتقصير العبد بالتاخير الى حيث يسع فيه فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك شرعا
مشكل اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت
لا يحتاج الى هذا التكلف لان الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك عند الضيق لا
يسقط التعيين قوله واما النوع الثاني اي النوع الثاني من انواع المقيد بالوقت ما جعل الوقت سببا لوجوبه
لان الصوم يضاف اليه يقال صوم رمضان والاضافة اية السببية فان قلت اما الشهر كله او جزء منه
فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر والقاء المغاربه وعلى الثاني لا يكون الاضافة الى الشهر دليل السبب
لان ما هو مضاف اليه ليس بسبب وما هو سبب ليس بمضاف اليه والاضافة الى الجزء غير معهود فلا يستقيم
قوله جعل سببا لاضافته اليه قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي ولكن يتقلمنه الى جزء منه

رعاية للمعيارية كما قلنا مثله في باب الصلوة رعاية الظرفية وهو معيار للصوم ايضا بمنزلة الكيل في المكيل
اذ الصوم عبارة عن امساكات ممتدة مقدرة بالنهر بحيث لا ينفصل من اجزائه شي يسع فيه غيره من جنسه وقيد
بذلك لئلا يقال كيف يكون الشهر معيارا للصوم مع ان بعض اجزائه وهو الليالي ينفصل عنه قوله فيصاب
بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف نتيجة كونه معيارا لانه لما كان صوم الوقت متعينا فيه بحيث لا ينفصل
وقت يصلح لامساك يجتبي غيره منفيا فيه ضرورة فيصاب بمطلق الاسم بان نوى مطلق الصوم واما اشتراط اصل
النية ليمتاز عن العادة ومع الخطاء في الوصف بان نوى صوم القضاء او المنذور او النفل اذ الوصف يكون
لغوا لان المتوحد في الزمان كالمتوحد في المكان والمتوحد يصاب باسم الجنس والعلم والوصف خطأ وصوابا
كما يقال لروي لا يكون في الدار سواه يا انسان يا زيد يا اسود يتعين ذلك الروي بالخطاب فكذا المتعين
في الزمان قوله قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لما لم يبق غيره مشروعا في هذا الوقت لم يجز اداء نفل او واجب
اخر من المسافر لان وجوب الصوم ثبت بشهود الشهر في حق الكل ولهذا صح الاداء من المسافر الا ان الشرع مكنه
من الترخص بالفطر لعدم المشقة عنه وهذا لا يجعل غير المشروع مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء
فيقع صومه عن واجب اخر لعدم مشروعيته فلغا نيته للتطوع او الواجب ووقع صومه عن رمضان وكذا اذا
اطلق النية او كان مريضا في هذا كله وابو حنيفة يقول اذا نوى المسافر عن واجب اخر يصح صومه عما نوى
ويستدل عليه بوجهين احدهما ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان في حقه
كشعبان فيقبل سائر الصيامات وثانيهما ان المرخص وهو السفر قائم في حقه وهو ما ترك الترخص حين صرف
الامساك الى ما يرجع الى قضاء دينه من قضاء رمضان اخر والمنذورات الموقتة بوقت حينه بل صرفه الى ما هو
اهم عنده لان ذلك لازم والقضاء عليه واجب وان لم يتم ويواخذ بها لو مات وصوم الشهر لا يلزمه ما لم يدرك حتى
لو مات لم يواخذ به فمن جاز له الترخص بالفطر فلان يجوز له الترخص لحاجة الدينية اولى وعلى الطريق الاول
اذا نوى النفل كان صائما عنه وعلى الطريق الثاني يكون صائما عن الفرض لانه في نية النفل لا يكون مترخصا بالصرف
الى ما هو اهم وفيه روايتان عن ابي حنيفة واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن رمضان لان الترخص و
ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية وصرفه الى رمضان احق من صرفه الى النفل لانه العزيمة واعلم ان قول المص
او قضاء دينه تخصيص بعد التعميم ذكر ذلك رعاية لصنعة الاشتقاق والتجنيس الخطي قوله بخلاف المريض في الصحيح
اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابي حنيفة وذلك لان الفقهاء اختلفوا في ان المريض اذا صام بنية
فرض اخر او نفل في رمضان هل يقع صومه عن رمضان او عما نوى فذهب قوم الى التفصيل فقالوا المرض على قسمين
ما لا يضره الصوم كالامراض الرطوبية وفساد الهضم بل يفيد فلا رخصة وما يضره كالحميات المطبقة ووجع الراس

والعين نفيها الرخصة اما للعجز عن الصوم او خوف الازدياد ففي صورة خوف الازدياد لو صام فهو كالمسافر
وفي صورة العجز كالصحيح وقال اخرون انه يقع عما نواه مطلقا وهو رواية الكرخي عن ابي حنيفة رح وقال بعضهم انه
يقع عن صوم رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رح والفرق على هذه الرواية ان الرخصة في حق المريض بعجز
عن الصوم والعجز شرط الرخصة فاذا صام تعذر فات الشرط فلحق بالصحيح بخلاف المسافر فانه يستوجب الرخصة
بعجز تقديري لا حقيقي باعتبار قيام سبب العجز وهو السفر مقام العجز فانه يفضي اليه غالبا والغالب في الشرع كالمتحقق كما
يشهد به الاحكام فاذا صام المسافر لا يظهر بقدرته على الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل ترخصه بالنسبة الى
حاجته الدينية وفيه نظر اذ العجز المرخص حد في الشرع يتعلق به الرخصة وهو ان يزداد مرضه بالصوم او
يشق عليه ويضعفه فجاز ان يتحمل زيادة المرض او المشقة ويصوم فلا يبطل رخصته لبقاء المرض فيكون
له حكم المسافر قوله قال زفر رح اختلف الفقهاء في ان صوم رمضان هل يجوز بدون النية ام لا فقال علماؤنا
والشافعي لا يجوز وقال زفر يجوز مستدلا بانه لما تعين الفرض مشروعا في هذا الوقت صار ما يتصور فيه من الامساك
مستحق الصرف اليه فلا يتوقف صحته على عزيمته بل على اي وجه اتى به يكون من المستحق كمن استاجر خياطا ليخيط
له ثوبا بعينه ثم خاطه على قصد الاعانة يكون من الوجه المستحق وهو الاجارة لانه لا يتصور فيه الاحتياط
واحرج فاذا صارت واجبة بالاجارة لم يتوقف عليها فيه وكمن وهب كل النصاب من الفقير فانه يسقط
عنه الزكوة من غير نية لكنا نقول المستحق عليه هو الامساك بوصف كونه عبادة اجماعا ولا تحقق للعبادة الا بالعزيمة
لتكون صارفا منافعه التي هي حقه الى ما هو مستحق عليه فلا صحة للصوم الا بها بخلاف مسئلة الخياطة لانه ليس
المطلوب منها ما هو عبادة بل المطلوب منه ما يحدث في الثوب بعمله وذلك لا يتوقف على العزم منه وبخلاف كل هبة
النصاب من الفقير لانه لما كان المبتغى به وجه الله تعالى صار قوله وهبت كناية عن قوله تصدقت وهو عين
النية قوله واستدل الشافعي رح قال علماؤنا يشترط في رمضان تعيين اصل الصوم لا وصفه حتى لو اطلق النية
او نوى النفل او واجبا اخر تعين رمضان وقال الشافعي رح كما شرط تعيين اصل الصوم شرط تعيين وصفه
ايضا مستدلا بان معنى العبادة كما هو معتبر في الاصل معتبر في الوصف جامع ان كل واحد منهما مامور به فلما شرطت
عزيمته في اصل الصوم ليتحقق معنى العبادة ينبغي ان يشترط في وصفه ايضا والا لكان مجبورا لا مختارا للعبادة
لخلو عن الاقبال على الله بالاخلاص والتمييز وهذا الاستدلال فاسد لانا نقول سلمنا ان تعيين صوم رمضان
لا بد منه ولكن هذا التعيين مما يحصل بنية مطلق الصوم فلا يحتاج الى تعيين الوصف نصا لما ان الصوم
المشروع من الصوم في هذا الوقت صار يطلق الاسم لما انا نقول الاطلاق يعني خالص الاصل الامساك
فانه متنوع من العبادة والعادة وما هو متنوع لا يصاب بالاطلاق فلا بد من التعيين وذلك الوقت فان قلت

اذا نوى النفل او واجبا اخر يكون معرضا عن فرض الوقت والاعراض ينافي مع الاقبال بما بيننا فيان فكيف يجتمعان
قلت لا نسلم ان هذا اعراض وانما يكون اعراضا ان لو كان الخطاء في الوصف منافيا للاقبال وهو ممنوع كيف وان
المتوحد في المكان تصاب مع الخطاء في الوصف بان قال للتروي المتوحد في الدار يا اسود يكون المنادي مقبلا
عليه بالنداء حتى يجب عليه اجابته اونقول لما لم يشرع في هذا الوقت غير الفرض لغا ذكر الوصف فبقي اطلاق لفظ الصوم
وقد بينا ان الاطلاق تعيين واقبال لا اعراض قوله وهذا بناء قول موجب العلة العول بموجب العلة هو التزام
ما تعلله المعلل بتعليله مع الخلاف كما ستعرفه انشاء الله تعالى وما نحن فيه كذلك لان الشافعي الزمنا بتعليله
اشتراط نية التعيين ونحن التزمنا موجب تعليله حيث شرطنا ذلك لكن لما جعلنا الاطلاق تعيينا بقي
الخلاف بحاله فيكون من ذلك القبيل وبفساد الماضي لعدم العزيمة قال علماؤنا في صوم رمضان انه
يجوز بنية قبل انتصاف النهار خلافا للشافعي رح فقوله وبفساد الماضي عطف على قوله بتعيين الاصل اي
يستدل الشافعي بان العزيمة لما وجبت في صوم رمضان وجبت من اوله الى اخره لان اول الجزائه قربة كسائر
واقتران الصوم اليها باعتبارها فاذا خلا عن العزيمة فسد لفقدان شرطه فيفسد الباقي ايضا لانه لا يتجزى
صحة وفسادا او يجب ان يفسد على الصحيح احتياطا في باب العبادة لانه اذا اجتمع جهة الصحة وجهة الفساد
يرجح جانب الفساد فيها احتياطا قلت لا يخفى ان دليل الشافعي يتم بدون التعرض للترجيح لان الكل
قد يفسد بفساد بعض اجزائه والترجيح انما يصار اليه عند التعارض ولا تعارض هنا فلا ترجيح قوله لكن العزم
عند الاداء اشارة الى دليل علمائنا وتقريره ان الاجماع ينعقد على انه لا يشترط اقتران النية بجميعه فانه
لو نوى عليه بعد الشروع في الصوم يتادى صومه اتفاقا وهذا معنى قوله عند الاداء وكذا لا يشترط اقترانها
بابتدائه والشروع فيه فانه لو قدم النية يتادى صومه وان غفل عنه عند الابتداء بالنوم اجماعا كل ذلك
للعجز ودفع الحرج اذ لا يوقف عليه اصلا الا بحرج وما جعل عليكم في الدين من حرج لا يقال يندفع هذا الحرج
بان يعدم النية على حالة الشروع قلنا لا نم ذلك في جنس الصائمين مجنون يفيق عن الجنون او صبي يبلغ
قبل الصبح معارنا لاول جزء من اليوم او مسافر يقيم بعد الصبح او مغمى عليه يفيق عن اغمائه بعده وفي يوم الشك
ضرورة لازمة لا يمكن دفعها الا بتاخير النية لان تقديم النية من الليل عن الفرض حرام ونية النفل
لغو عندكم لان تعيين الوصف شرط عنده كتعيين الاصل لما مر فتبين ان جواز التقديم لا يندفع
الحرج في حق هولاء فقلنا انما جاز الاداء بنية متعددة وان لم يقارن حالة الابتداء ولا الاداء فلان نجوز بنية
متاخرة لا يقترن بها هو ركن العبادة اولى فعلى هذا التقرير قوله من غير بدل من قوله في جنس الصائمين
متعلق بقوله يندفع الا بالتقديم اي لا يندفع الحرج بالتقديم في حق جنس الصائمين وهذا هو الموافق

لعبارة فخر الاسلام حيث قال بعد التحري موجود في الجملة من جنس الصائمين فمنهم بعد الصبح او نفيق ويجوز
ان يكون ممن نفيق متعلقا بيندفع وقوله في جنس الصائمين متعلقا بالتقديم اي لا يندفع الحرج بالتقديم
في جنس الصائمين فمنهم من نفيق وهذا هو الموافق لعبارة شمس الائمة السرخسي حيث قال ثم لا يندفع العجز
بالتقديم في جنس الصائمين فمنهم من نفيق ثم الانسب ان يقول او نفيم او نفيق عن اغمائه بصنعة المضارع
ليكون ملايما لقوله ممن نفيق ويدرك قوله والترجيح بالاصل اولى منه بالوصف اشارة الى رد ما ذهب
اليه الشافعي من الترجيح وتقريره ان النية لما وجدت في اكثر النهار الذي له حكم الكل اذ الاقل في مقابلته
في حكم العدم رجحنا جانب الوجود باقتران النية باكثر هذا الركن وهذا الترجيح معنى في هذا الذات لانا اعتبرنا
في الترجيح كثرة الاجزاء وذلك ذاتي للصوم والشافعي رجح جانب العدم على جانب الوجود احتياطا وذلك ترجيح
بالحال والترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال كما ياتي في بابه انشاء الله تعالى وان قلت ما ذكرت
ايضا ليس ترجيحا بالذات لانك رجحت بالكثرة وهي صفة العبادة قلت مرادنا من الترجيح بالكثرة
انا رجحنا اقتران النية بالامساكات الموجودة في اكثر النهار فيكون ترجيحا بالذات قوله ومن هذا الجنس
اي من جنس ما صار الوقت معيارا له كما في شهر رمضان الصوم المنذور في وقت بعينه بان يقول لله علي
ان اصوم رجب ونحوه اعلم ان صوم رمضان كما يتعين للصوم الواجب تعين باقي الاوقات للنفل بجعل الشارع
ذلك حقا للعباد لكسب السعادة والتقرب الى الله فاذا نذر صوما في معين تعين له كرمضان للصوم فيصاب
بمطلق الاسم اي يقع عن المنذور بالنية المطلقة ومع الخطاء في الوصف بان ينوي النفل كما في صوم رمضان و
جاز بنية قبل انتصاف النهار كما في النفل وصوم رمضان لكن اذا صام عن كفارة او قضاء يقع عما نوى
لان تعيين الناذر معتبر في ابطال محلية حقه وهو النفل بان لا يبقى مشروعا فيه فاما في ابطال محليته حق
عليه وهو الكفارة والقضاء بان لا يبقيا مشروعين مع ان الشارع جعله محتملا لهما فلا قوله والنوع الثالث
المشكل اي النوع الثالث من المقيد المشكل وهو وقت الحج لانه يشبه المعيار من حيث انه لا يصح في سنة واحدة
الا في الاشهر المعلومة وتلك الاشهر لا تفضل عنه ويشبه الظرف من حيث انه عبادة باركان معلومة ولا
يستغرق الاداء جميع العمر بل يفضل عنه ولان الوجوب فيه موسع ان ادرك وقتا اخر حتى لو اتى به في العام
الثاني يكون اداء ومضيق ان لم يف عمره بذلك بان لا يدرك العام الثاني حيث يأثم بالتاخير وهذا من علامات التضيق
ولا يخفى ان قوله موسع ان ادرك وقتا اخر على قول ابي يوسف لان الواجب الموسع لا يلحقه الاثم بالتاخير
عن اول الوقت وعنده يلحقه الاثم بالتاخير الى السنة الثانية فكيف يكون من قبيل الموسع ومن حكم
هذا النوع صحة ادائه في عمره باتفاق حتى انه يكون مؤديا في اي سنة اتى به الى ان يتبين يكون ذلك من عمره فلم

ولاتساع الوقت بادراكه والاثم بتفويته حتى انه لو اخر من السنة الاولى حتى فاته الحج في عمره فانه
يأثم باتفاق ايضا اما عند ابي يوسف رح فظاهر واما عند محمد رح انما جوز التاخير بشرط عدم الفوت وقد
فات قوله وعند محمد يسعه التاخير وانما جوز التاخير بشرط عدم الفوت اي يسعه التاخير عند محمد من
السنة الاولى لما بينا وانه عنده من الواجب الموسع لكن جواز التاخير مشروط بعدم الفوت حتى لو مات بعد
التمكن من السنة الاولى يكون آثما وعند ابي يوسف رح يتعين عليه الاداء في اشهر الحج من العام الاول لما بينا
انه جعله من الواجب المضيق للاحتياط وقول محمد رح وان كان صحيحا في الواقع لانه تقييد المباح بشرط مباح فيخطر
معهم في الشرع كالرمي الى الصيد مباح بشرط ان لا يصيب آدميا الا انه غير معتد في الفتوى هذا على محاذاة
ما ذكر في هذا الكتاب واليه ذهب صاحب الاسرار والامامان السرخسي والبزدوي لكن الصحيح من مذهب محمد رح
ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار حيث قال محمد والشافعي رحمهما الله الحج فرض موسع فله التاخير
الا اذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت ثم ذكر في اخر كلام محمد رح واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجاءة لم
يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات تشهد عليه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التاخير وصار مضيقا عليه لقيام الدليل
بان الفعل بدليل القلب واجب عند عدم الادلة قوله وظهر اي ظهر اثر تعيين الاداء في العام الاول في حق المأثم دون
غيره حتى ان عليه حجة الاسلام لو نوى النفل في العام الاول يقع عن النفل لا عن الفرض عنده لان تعين هذا الوقت
للفرض كان للتحرز عن الفوات لا لان هذا الوقت غير قابل للنفل اصلا ولا يظهر اثر هذا التعين في حق المنع عن
صحة النفل كاخر وقت الظهر لما تعين للفرض ظهر اثر ذلك في حرمة التاخير لا في المنع عن صحة صلوة اخرى وقال
الشافعي رح تلغو نية النفل ويقع عن حجة الاسلام قوله وجوازه عند الاطلاق جواب سؤال مقدر وهو ان
يقال لما بقي النفل مشروعا في العام الاول كان مشروع الوقت متعددا فينبغي ان يشترط التعيين ولا يتادى الواجب
بمطلق النية كالصلوة في اخر الوقت فاجاب بان جواز حجة الاسلام بمطلق النية ليس باعتبار انه يسقط اشتراط التعيين بل لان
التعيين ثبت دلالة حال المؤدي لان الظاهر من حال المسلم انه لا يتحمل المشقة العظيمة ثم يشتغل باداء النفل وعليه حجة
الاسلام واستغنى عن التعيين صريحا بدلالة الحال فانصرف مطلق النية الى حجة الاسلام لكن الدلالة لا تعارض
التصريح فتبطل عند التصريح بخلافه بان نوى النفل كمن اشترى بدراهم مطلقة تتعين نقد البلد في الوقت
بدلالة تعيين المؤدي وهو المشتري وتلك الدلالة هو تيسير اصابته نقد البلد فتبطل عند التصريح منه نحو بان
شرط نقدا اخر عند الشراء تسقط تلك الدلالة قوله بخلاف شهر رمضان اشارة الى الفرق بين الحج وشهر رمضان
حيث ينصرف الى الفرض فيه وان عين شيئا اخر بخلافه ههنا وجه الفرق ان التعيين من الاطلاق وهنا انما استفاد
ليعين في المؤدي فلا يعتبر ذلك عند التصريح بخلافه بخلاف شهر رمضان لان التعيين فيه لمعنى في الموقت وهو كونه واحدا
لا مزاحم له فيستغني عن التعيين سواء اطلق او عين غيره لما بينا قوله في حكم الواجب بالامر لما فرغ عن بيان احكام الامر

شرع في احكام الواجب بالامر فقال وهو نوعان اي الواجب بالامر نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه اي الاداء تسليم نفس الثابت في الذمة بالسبب الموجب له كالوقت للصلوة والشهر للصوم الى من يستحق ذلك الواجب وهذا التعريف يتناول تسليم الواجبات الموقتة كالصلوة وغير الموقتة كالزكوة ولقائل ان يقول لا يتصور التسليم في الصوم والصلوة اذ التسليم انما يمكن في الاعيان الباقية وجعله مجازا لا يليق بالتعريفات وايضا غير مانع لصدقه على القضاء وقوله بسببه لغو لانه لا احتراز به عن شيء وجوابه اما عن الاول فهو انه قد ثبت في قواعد الشرع ان الواجبات لها حكم الجواهر فجرى التسليم فيها كما في الاعيان او نقول معنى تسليمها اخراجها من العدم الى الوجود اذ تسليم كل شيء ما يناسبه على انه يكون مجازا لكن استعماله في التعريفات شايع عند ظهور المراد من غير نكير واما عن الثاني فلانه الصدق واما عن الثالث فلانه لا قائدة فيه بل في ذكر السبب فائدة عظيمة وهي الاشارة الى المغايرة بين نفس الوجوب الثابت بالسبب ووجوب الاداء الثابت بالامر والى رد قول من زعم انهما بمعنى واحد وانه ثبت بالامر لا غير وليس من الواجب ان يكون كل واحد من القيود المذكورة في التعريفات للاحتراز عن شيء كما عرف في موضعه وقوله وقضاء وهو تسليم مثله اي تسليم مثل الواجب بالسبب وقد يستعمل احدهما مكان الآخر مجازا لوجوب تسليم الواجب فيهما اما استعمال القضاء مكان الاداء ففي قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اي اديت اذ الجمعة لا تقضى ويتفرع على هذا جواز الاداء بنية القضاء بان يقال نويت ان اقضي فرض هذا الوقت لان قضاء الوقتية مع بقاء الوقت متعذر واما استعمال الاداء مكان القضاء كما يقال ادى ما عليه من الدين لان الدين تقضى باداء امثالها لا باعيانها ويتفرع على هذا جواز القضاء بنية الاداء بان يقال نويت ان اؤدي ظهر الامس لانه ... وظهر الامس بعد مضيه محال هذا غاية تحقيق هذا الموضع ولكن في جعلهم الاداء مجازا عن القضاء في اداء الدين نظر لانهم صرحوا بان اداء الدين من قبيل الاداء الكامل وقال فخر الاسلام واما الاداء الكامل فمثل رد المبيع واداء الدين قوله واختلف في السبب الذي يجب به الاداء اختلف المشايخ في ان القضاء يجب بنص مقصود وهو قول اهل العراق ... ثبوت ذلك بالامر السابق وقال الجمهور من علمائنا ان ذلك بالامر السابق وقال العراقيون منا واكثر اصحاب الشافعي ان ذلك بالامر اللاحق ... فظهر بهذا التحرير سقوط الاعتراض بصوم الحائض لانه خارج عن محل النزاع كالقضاء بمثل غير معقول وصاحب التحقيق ... طول الكلام فيه ... العليل واحتج العراقيون بان العبادات عبادة ولا معنى للامتثال ... لان الضمان يعتمد المماثلة ولا تعتبر المثل ... الا بالنص واحتج المص ... على المختار بان تعلق ما قدر عليه المكلف اي ... اصل الواجب بسبب القدرة على مثل من عنده ... لكون النفل مشروعا ... وسقوط ... وهو فضل الوقت لا الى مثله عند الفوت ... واجبا عليه في الوقت وقد علم من قواعد الشرع بالاستقراء ان الواجب لا يسقط عن المكلف الا بالاداء او باسقاط من له الحق

او بالعجز ولم يوجد واحد منها اما الاولان فظاهر وكذا الثالث اذ لم يوجد بخروج الوقت الا العجز عن ادراك فضل الوقت فيسقط اعتباره لا الى مثل وضمان عبر انه اثم ان كان عامدا فبقي الوجوب كما كان قبله لا يقال يعلى شيء انهم اداء بعض الملاوم الصلوتية خارج الصلوة لانها صارت فعلا من افعال الصلوة وشيء من افعال الصلوة لا يؤدى خارجها وقد ورد به الشرع في الصوم والصلوة قال الله تعالى فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها اي فليقضها وقت التذكر فان ذلك وقت قضائها فيتعدى الحكم منه الى ما لا نص فيه وهو الواجب بالنذر الموقت من الصوم والصلوة والاعتكاف في ثبوت الوجوب بعد فوات تلك الاوقات من غير توقف على امر جديد فان قلت انما وجب القضاء في المنصوص عليه بالنص الموجب للقضاء فلا اضافة الى الامر السابق قلت لا نسلم ان القضاء وجب بالنص الموجب له بل ورد هذا النص لبيان ان الوجوب السابق باق في ذمة المكلف ولم يسقط فيجب عليه ان يخرج من عهدته بالضمان وهو القضاء ومما ادى اليه جواب اشكال مما يقال اذا نذر باعتكاف في شهر رمضان فصام ولم يعتكف وقضاه في رمضان الثاني لا يجوز ولو كان الموجب للقضاء هو الموجب للاداء لا يجوز القضاء في رمضان الثاني كالاداء في الرمضان الاول ولما لم يجز علم ان وجوب القضاء بدليل آخر وهو تفويت الواجب والتفويت مطلق عن الوقت فصار كالنذر المطلق ولو نذر نذرا مطلقا لا يجوز ان يعتكف في رمضان فكذا هنا فاجاب بان قضاء الاعتكاف بعد انفصاله عن صوم رمضان انما وجب بصوم مقصود لان النذر بالاعتكاف نذر بالصوم لانه شرطه والتزام المشروط التزام الشرط كالتزام الصلوة التزام الوضوء الا ان الشرط يراعى وجودها ضمنا لا وجودها قصدا فلما كان الصوم موجودا في رمضان بايجاب الشرع لم يظهر اثر الاعتكاف في ايجابه كمن نذر بالصلوة وهو متطهر لا يجب عليه وضوء آخر فلما انفصل الاعتكاف عن الصوم عاد ذلك النذر بعينه مستتبعا صوما التابع اذ ايجاب التابع وهو الصوم لبقاء المتبوع وهو الاعتكاف او من ابطال المتبوع لانعدام التبع كمن نذر بالصلوة وهو متطهر ثم انتقض وضوءه قبل اداء المنذور يجب عليه بذلك النذر وضوء آخر لادائه المنذور ولما وجب الصوم التابع للاعتكاف المنذور بخروج رمضان لا يجوز اداؤه في رمضان آخر لكن نذر باعتكاف شعبان لا يخرج عن العهدة بصوم رمضان فكذا هنا لا لان القضاء وجب بسبب آخر قال في التلويح الصلوة المنذورة ان يؤديها بوضوء الصلوة يكون بعد النذر فكان ينبغي ان لا يجوز الاعتكاف في رمضان اذا نذر ان يعتكف شهرا واذا جاز ذلك جاز ان يؤدى في رمضان الثاني قلت الوضوء غير واجب لغيره وكان شرطا محضا جاز ان يؤدي بسبب احدهما على الآخر فاما الصوم فتارة يجب لعينه كصوم رمضان وطورا يجب لغيره وهو صوم الاعتكاف فوجب لعينه لا يتوب عن غيره اذ فيه لزوم الوجوب لغيره ويمتنع كون الشيء الواحد واجبا لعينه ولغيره وانما جاز في رمضان الاول للضرورة بعينه وامتناع اجتماع صومين اخرج صوم رمضان وعند انفصاله ما بقيت الضرورة ... قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم ينفصل ثان قام المنذور والاعتكاف حتى خرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم

بسم الله الرحمن الرحيم

الشهر كله كذا في الجامع الكبير قوله ثم الاداء ثلثة انواع اعلم ان الاداء بالقسمة الاولى ينقسم الى نوعين اداء محض واداء
يشبه القضاء ثم المحض ينقسم الى نوعين كامل وقاصر فيكون ثلثة انواع لكن بالتقسيمين وهذه الانواع الثلثة كما يتحقق في حقوق الله
تعالى يتحقق في حقوق العباد ايضا والمراد بحقوق الله تعالى ان يكون المستحق هو الله تعالى كما في الصوم والصلوة وساير
العبادات وبحقوق العباد ان يكون المستحق هو العبد كما في المغصوب ونحوه فتكون الاقسام بالنظر الى المستحقين ستة
فالمحض الكامل ما يؤديه الانسان بوصفه الذي شرع اي ملتبسا بالوصف الذي شرع وهذا التعريف يتناول الكامل من
المحض والقاصر خلافه والتحقيق ان كل اداء محض ترك فيه شي من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل وصح والاولى ان
يقول في تعريف الكامل ما يؤديه الانسان على الوجه الذي امر به كما قال شمس الائمة السرخسي ان الكامل هو اداء المشروع بصفته
كما امر به قوله كاداء الصلوة بالجماعة الى اخره شروع في بيان الاقسام من حقوق الله تعالى والحاصل ان المصلي ثلثة انواع
مقتد ومنفرد وامام والمقتدي ثلثة اصناف مدرك ولاحق ومسبوق فاداء المدرك والامام اداء كامل لانه ما ترك شيئا
من الواجبات واداء المنفرد والمسبوق اداء قاصر لان المنفرد ترك الجماعة في الكل وهي واجبة في المكتوبة والمسبوق
تركها فيما سبق فيه لانه منفرد فيه لان بالاقتداء متابعة الامام فيما بقي من صلوته لا فيما مضى اذ المتابعة والمشاركة فيما مضى
لا تتصور ولهذا لاتجب عليه القراءة ويسجد للسهو فان قيل كيف يستقيم جعل المسبوق مؤديا وقد جعله صاحب الشرع
قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا قلنا سمي المسبوق قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط الواجب او سماه قاضيا باعتبار
حال الامام ونحن انما جعلناه مؤديا باعتبار الوقت فلا تنافي واداء اللاحق بعد فراغ الامام اداء يشبه القضاء وحكما
لانه باعتبار بقاء الوقت مؤد وباعتبار انه التزم اداء الصلوة مع الامام حين تحرم معه قاض لما فاته مع الامام وانما جعلنا فعله
اداء يشبه القضاء لا على العكس لانه باعتبار اصل الفعل اداء بدليل صدق تعريف الاداء عليه لكن باعتبار الوصف
اخذ شبها بالقضاء والوصف تبع فان قيل كيف يصح اجتماعهما في فعل واحد مع كونهما متنافيين قلنا صح ذلك لما
ان الجهة مختلفة على ان التنافي انما هو بين كون الفعل اداء وقضاء حقيقة لا بينه وبين شبه القضاء ولهذا قلنا
اي لكون فعل اللاحق بعد فراغ الامام شبيها بالقضاء قال علماؤنا لو ان مسافرا اقتدى بمسافر في الوقت ثم سبقه
الحدث او نام خلفه ثم استيقظ فذهب يتوضأ او نوى الاقامة وهو في موضع الاقامة والوقت باق فان كان
ذلك قبل فراغ الامام اتم صلوته اربع ركعات لان صلوته تحتمل التغيير مع وصف التبعية بدليل انه جعل ان يكون صلوته
على خلاف وصف صلوة الامام في الابتداء بان اقتدى المقيم بالمسافر فجازت البقاء الا انه اسهل وان كان بعد فراغ الامام
والمغير يعمل في الاداء المحض لانما فيه شبه القضاء وقيل فراغ الامام المغير يعمل في حق الامام فيكون مغيرا في حق من
تبعه في ذلك فان قيل بعد الامام امام يعتبر في حقه لخروجه عن حرمة الصلوة واما المقتدي فهو في حرمة الصلوة فيكون مغيرا
قلنا المقتدي تبع فجعل كالخارج من صلوة الامام حكما قوله بخلاف المسبوق اي لو كان هذا المسافر مسبوقا ووجد منه نية

الاقتداء والدخول في المصر فانه يصلي اربعا سواء تكلم اولا فرغ الامام اولم يفرغ لانه مؤد اداء قاصرا
فيه الاقامة قد اعترض على الاداء فغيرته لان صرف التغير اذا صادف محلا قابلا للتغير يعمل وبخلاف
اللاحق المتكلم بعد فراغ الامام فانه يعمل المغير في حقه لانه بالتكلم خرج من المتابعة فبطل القضاء و
يعود الامر الى الاداء لقيام الوقت فيكون فعله اداء محضا فيعمل فيه المغير فظهر من هذا التقرير ان
المتكلم هذا اللاحق فقط وان التعليل بقوله لعوده اداء يتعلق به لا بهما قوله فمن حقوق العباد
لما فرغ من تحقيق الاقسام الثلثة في حقوق الله شرع في تحقيق تلك الاقسام في حقوق العباد لكن الكامل
في حقوق العباد ينقسم الى كامل حقيقة والى كامل حكما لانه ان كان المؤدى عين ما وجب عليه بالعقد حقيقة
فكامل حقيقة وان كان غيره حقيقة لكن جعل عينه شرعا فاداء كامل حكما فتسليم المبيع الى المشتري على الوجه
الذي ورد عليه العقد وكذا رد المغصوب الى المغصوب منه على الوجه الذي غصبه اداء كامل حقيقة حتى لو باع
المغصوب الغاصب من المغصوب منه او وهبه وسلمه فانه يكون اداء العين المستحق نفسه الى المستحق ونحو ما صرح به وتسليم
المسلم فيه وبدل الصرف اداء كامل حكما لان الاستبدال بهما متعذر شرعا لحرمته فيهما لقوله عليه السلام لا تاخذ الا سلمك
او راس مالك وقوله عليه السلام الا هاء وهاء فجعل كان المقبوض عين ما تناوله العقد حكما وان كان غيره حقيقة
اذ العقد تناول الدين والمقبوض عين والعين غير الدين وانما قلنا ان العقد تناول الدين اما في الصرف فلانه
عبارة عن بيع الثمن بالثمن والثمن عند الوفاء يكون دينا في الذمة كما قاله الفقهاء واما في السلم فظاهر وانما لم يجعل
ذلك اداء قاصرا لانه ادى ما عليه اصلا ووصفا فكان اداء كاملا وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه زيفا اداء
لوجود تسليم اصل الواجب اذ الزيوف من جنس الدراهم ولهذا لو تجوز بها في الصرف والسلم يجوز مع ان الاستبدال
بها حرام مثل الصرف ولكنه قاصر لانه دون حقه لفوات الوصف وهو الجودة وكذا رد المغصوب مشغولا بالجناية
بان جنى في يد الغاصب جناية يستحق رقبته او طرفه او مشغولا بالدين بان استهلك في يد الغاصب مال انسان يتعلق الضمان
برقبته اداء قاصر ومعنى القصور فيه انه اداء لا على الوصف الذي استحق عليه اداؤه ولوجود اصل الاداء قلنا اذا
هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية او بيع في الدين برئ المالك بقيمته على الغاصب بلا خلاف لانه كان الرد قد وجد
وكذا تسليم البائع المبيع مشغولا بالدين او مباح الدم اداء قاصر ايضا لانه سلمه لا على الوصف الذي ورد عليه العقد
فان هلك في يد المشتري لزمه الثمن لوجود اصل الاداء وان قتل بالسبب الذي كان به مباح الدم او بيع في ذلك الدين ففي
الفصل الاول يرجع بكل الثمن عند ابي حنيفة وعندهما لا يرجع وفي الفصل الثاني يرجع بكل الثمن بالاتفاق لان الاداء كان
قاصرا فاذا انتقض الاداء بسبب مضاف الى ما قبل القبض صار الاداء قاصرا حكما كأن الاداء لم يوجد قوله واذا امهر عبد الغير اشتراه
كان تسليمه اداء لانه المسمى حتى تجبر على القبول ويلزم تسليمها اليه وهذا لان كون المسمى مملوكا للغير لا يمنع صحة التسليم و...

لا استحقاقها على الزوج الا يرى انه يلزمه القيمة اذا تعذر تسليم العبد وما ذاك الا لاستحقاقه والاصل لكنه يسمى
القضاء لانه مملوكه قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها وكذا لو تزوج امراة على ابيها عتق عليه بلا كان
المهر ملك بنفس العقد كالبضع وان سمى الاب قضاء بطل ملكها وبطل عتقه وعلى الزوج قيمته لانه سمى مالا وعجز
عن تسليمه فيجب قيمته كما لو تزوجها على عبد الغير ابتداء فان لم يقض بقيمته حتى ملك الزوج اباه بسبب من الاسباب اما شرا
او هبة او ميراث او نحوها كان تسليمه اداء لانه عين المسمى بالعقد شبيها بالقضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب
تبدل العين شرعا كما في قصة بريرة فلهذا لا يملك الزوج ان يمنعها اياه ولا يملك الزوجة ان تمتنع عن القبول و
لا يعتق عليها لكونه شبيها بالقضاء لا يعتق عليها حتى يسلم وينفذ تصرفات الزوج فيه دون تصرفاتها حتى
لو اعتق الزوج يقع عليه العتق فان قيل ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا فاستحق العبد قضاء ثم اشتراه
البائع من المستحق حيث لا يجبر البائع على تسليمه الى المشتري بخلافه هنا قلنا ان بالاستحقاق ظهر ان البيع
كان موقوفا على اجازة المستحق وقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البائع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد ههنا
قائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاقه المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم المسمى يلزمه ولو قضى القاضي
لها بالقيمة ثم ملك الزوج اياه لا يعود الى الاب حقها لتقرر حقها في الخلف حتى يكون للزوج ان يمنعها اياه ويكون
لها ان تمتنع من القبول ولو ادى ذلك لا يكون اداء مستحقا بالتسمية ولكن يكون اداء بالقيمة التي تقرر حقها فيها
والقضاء يلحقه بهذا الطريق لان القضاء الذي يشبه الاداء ثم المحض من القضاء بمثل معقول او بمثل غير معقول فصار
الانواع ثلثة بهذا الطريق لان القضاء الذي يشبه الاداء ليس الا بمثل معقول بحكم الاستقراء وهذه الانواع الثلثة كما
يتحقق في حقوق الله كما ذكرنا من قضاء الصوم والصلوة والمماثلة بينهما ظاهر لان كل احد منهما مثل للآخر صورة ومعنى
فهو كامل والا فهو قاصر ولقائل ان يقول هذا القسم يتحقق في حقوق الله تعالى ايضا كان قضاء الصلوة بالجماعة
قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر كما علم في الاداء فلا يصح تخصيصه بحقوق العباد و
يمكن ان يجاب عنه بان [illegible] هو اصل الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة فالقضاء جماعة او منفردا قضاء بالمثل
بالمثل الكامل [illegible] الاول والكامل فيقضي الكامل كضمان المغصوبات بالمثل في المثليات كالمكيل والموزون ويقضي القاصر
القيمة في القيميات كالحيوانات والثياب والعدديات المتفاوتة فيسقط اعتبار المثل ههنا صورة [illegible]
فاعتبر [illegible] اذا انقطع مثله عن ايدي الناس بان لا يوجد في الاسواق ولان المثل الكامل [illegible]
القاصر [illegible] لان للناس فيها اغراضا في تحصيل الاشياء
ليست لهم [illegible] فكان نسيانها على المثل حتى لا يصار الى القاصر الا عند تعذر الكامل بان انقطع المثل عن
الناس فيصار الى القاصر وهو القيمة للضرورة قوله ولهذا قلنا اي لا يوجب المثل القاصر مع امكان ايجاب المثل الكامل

٢٦

قلنا موجب القتل العمد هو القود عينا وهو القضاء [illegible] لانه هو المثل صورة ومعنى وقال الشافعي الولي مخير بين
القتل والدية وقال ابو يوسف لو غصب المثلي ثم انقطع ذلك عن ايدي الناس يجب عليه قيمته يوم
الخصومة لان المثل القاصر لم يشرع مع احتمال الاصل والاصل موهوم بان يتربص حتى ياتي اوانه وانما
ينقطع الاحتمال بالخصومة وذلك وقت قضاء القاضي وقال [illegible] يوم القطع ثم القتل عمدا للولي ان يقتلهما اذ
المثل الكامل سابق على القاصر والقتل مع القطع مثل الاول صورة ومعنى والقتل بدون القطع مثل معنى
فلا يمنع الولي من استيفاء حقه كلا ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند ابي حنيفة
لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل ويمكن ان يجاب عنه بانه يتعين عليه القطع والقتل عينا
الا ان للولي ان يقتصر على القتل لانه وجب حقا له كما له ان يسقط الكل عفوا وصار هذا كاستيفاء بعض الحق
وابراء بالباقي وهكذا لا يشكل بالقود حيث لا يجوز له استيفاء الدية لان ذلك غير ما وجب له بالكلية فيكون بدلا محضا
حكم الشرع وذا لا يجوز واعلم ان هذه المسئلة ومسئلة القود ليستا من فصل القضاء في شيء وهو ظ لكنه انما اوردهما استطرادا
من حيث انهما داخلان تحت قوله لا يصار الى المثل القاصر الا عند تعذر الكامل قوله والمثل اذا لم يكن له صورة وجب
ان لا يكون مضمونا الا بالاثم لان ضمان العدوان مقدر بالمثل قضاء وما لا يتقوم لا يكون مثلا للمتقوم فلا يضمن ويتفرع
على هذا الاصل مسائل منها ان من قتل منكوحة رجل لم يضمن القاتل شيئا للزوج لما قلنا ومنها ان القصاص لو وجب
على رجل فقتله اجنبي لا يضمن ذلك لولي القصاص شيئا لان الملك الثابت له ليس بمال فلا يكون المال مثلا له صورة ولا
معنى فلا يضمن وقال الشافعي يضمن الدية للولي ومنها ان الشهود اذا شهدوا على ولي القصاص بانه عفى عن القصاص
ثم رجعوا بعد القضاء فانهم لا يضمنون شيئا وعند الشافعي يضمنون الدية لما ذكرنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم ولا
يماثله المال المتقوم ومنها ان شهودا بالطلاق بعد الدخول اذا رجعوا لا يضمنون للزوج شيئا عندنا وعند الشافعي يضمنون
مهر المثل لان ملك النكاح ليس بمال متقوم ولا يضمن بالمال المتقوم عند الاتلاف [illegible] المتقوم للمملوك جواب عن سؤال
يرد عليه بان ملك النكاح لو لم يكن متقوما لما وجب المال [illegible] بان المال [illegible] ملك
النكاح بل بمقابلة المملوك وهو البضع وهو متقوم ولا يلزم من تقومه تقوم الملك [illegible] لخطر ذلك المحل ليكون مصونا
عن التملك مجانا واما الملك الوارد عليه فليس لذلك خطر ولهذا يصح ازالته بالطلاق [illegible] عوض فان قلت
عدم تقومها على هذه الاشياء [illegible] ملك الخالي لا يدل على كونه غير خطير [illegible]
البحر او يصح مع ان ذلك له خطر حتى لو اتلف عليه انسان ذلك ضمنه قلت [illegible] انه [illegible] اذا الاتلاف
ملكه بل باعتبار الاتلاف مملوكه الذي هو متقوم حقيقة هكذا اجاب صاحب الكشف وفيه نظر لانه ان كان [illegible] الضمان
باعتبار الملك فالسؤال باق وان كان باعتبار المملوك فكذلك لان فيه تسليم ان ازالة الخطر [illegible] لا يتوقف

على الشهادة مبطل دليلكم ان كل ما لا يتوقف على الشهادة لا يكون لدخطر وهو المطلوب قوله ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول ثم الرجوع بعد القضاء بشهادتهم وقد ضمنوا نصف المهر عندكم وحاصل الجواب ان وجوب نصف المسمى بمقابلة البضع ممنوع ولهذا لم يجب مهر المثل كملا وهو القيمة وهذا القدر يكفي جوابا عن النقض ثم بين وجه لزوم نصف المسمى بان سقوط المطالبة بتسليم البضع قبل الدخول بها يكون مسقطا المطالبة بالعوض المسمى اذا لم يكن ذلك بسبب من الزوج بان ارتدت او قبلت ابن زوجها فيما باضافة الفرقة الى الزوج بشهادتهما على الطلاق كانهما فوتا عليه نصف ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع فيكونان بمنزلة الغاصبين في حقه قوله وكذا لا يضمن المنافع بالاعيان اي المنافع لا تضمن بالمال المتقوم عند الاتلاف بطريق العدوان عندنا خلافا للشافعي وصورة المسئلة اذا استعمل الغاصب العين المغصوبة بان كانت عبدا فاستخدمه او دابة فركبها او دارا فسكنها لا يضمن تلك المنافع عندنا خلافا للشافعي رحمه الله والخلاف مبني على ان المنافع عنده مال متقوم فيكون مضمونا لوجود المماثلة وعندنا لما لم يكن مالا فضلا عن المتقوم انتفت المماثلة فلا تضمن كالخمر والميتة لان ضمان العدوان مقدر بالمثل تصاوسان ذلك ان المالية للشيء انما تثبت بالتمول لان الشيء ما لم يتمول لا يكون مالا كالحبس والتمول عبارة عن صيانة الشيء وادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع بالاتلاف والا لكان الماكول متمولا وذلك ظاهر البطلان فما لم يكن صيانته وادخاره لا يكون مالا والمنافع كذلك لانها من الاعراض التي لا تبقى زمانين فيستحيل كونها مالا لكن ليس متقوم لان صفة التقوم لا تحصل الا بعد الاحراز لا ينبغي ان يكون الصيد قبل الاحراز متقوما وليس الامر كذلك والاحراز بما لا يبقى زمانين لا يتصور فلا يكون متقوما فان قيل لا نم انها ليست محرزة بل هي محرزة باحراز ما قامت هي به قلت صفة الاحراز للشيء انما تثبت بعد الوجود ويعرض ان بعد الوجود لا تبقى وقبل الوجود لا يمكن ثبوت هذه الصفة ولئن سلمنا احراز محلها يكون احرازا لها لكن ذلك يوجب كونها محرزة للغاصب لان العين محرزة في يده لا للمغصوب منه واحراز الغاصب لا يوجب الضمان ولئن سلمنا انها محرزة للمغصوب منه لكن انما تكون مضمونا ان لو كان للاحراز التضمني اعتبار في اثبات صفة التقوم وهو ممنوع الا ترى ان الحشيش النابت في ارض مملوكة وان كان محرزا باحراز الارض ليس متقوم ... الضمان بالتلاوة ثبت ان المنافع ليست بمال فضلا عن المتقوم والعين مال متقوم وما لا يكون متقوما لا يكون مثلا للمتقوم فلا تضمن ومما يدل على ان المنافع ليست مثلا للعين ان العين لا تضمن بالمنافع اتفاقا فلو كانت المنافع مثلا للعين لكانت العين مثلا لها ايضا لان من ضرورة كون الشيء مثلا لغيره ان يكون ذلك الغير مثلا له ... بيانها فلما لم يجز علم انه لا مماثلة بينهما ... بوجه اخر وهو ان شرط المماثلة هو الاتحاد في الجنس ولا شك ان الجوهر والمنفعة عرض والعرض مع الجوهر جنسان مختلفان فلا مماثلة بينهما ... بين العين والمنفعة مماثلة بين المنفعة والمنفعة مماثلة فلتنقض احديهما

بالاخرى لانا نقول ذلك غير جائز اجماعا فان الحجر المبنية على سطيح واحد لو وجرت باجرة واحدة لا تضمن منفعة احدى الحجرتين بالاخرى مع وجود المماثلة بينهما اجماعا على ان مشايخنا رحمهم الله قالوا ان الاتلاف والغصب لا يتحققان في المنفعة فانما لمعدوم ليس بشيء فلا يتحقق فيه فعل حتى يقال انه غصب واتلاف وكما لا يوجد بلا شيء وفي حالة بقائه لا يتصور فيه الغصب والاتلاف فلا يجب به الضمان قوله وفي العقود جعلت للحاجة جواب عما يقال قد ثبت لها التقوم في باب العقد حتى صارت مثلا للعين مع استحالة احرازها حقيقة فجاز ان يثبت لها هذه الصفة في الاتلاف ايضا فاجاب بانها انما جعلت مثلا للعين في العقود شرعا لحاجة الناس اليها على خلاف القياس وكان ما ثبت بالضرورة فلا يتعدى الى غيرها مع ان كونها متقومة بالمال في العقد انما يثبت بناء على التراضي لا على جبر القاضي والاستبدال عند التراضي يتحقق مع عدم المماثلة بينهما الا يرى ان الخلع صحيح بمال متقوم ولا تقوم للبضع عند الخروج وكذا اخذ العوض عن الدم بالصلح صحيح وان لم يكن الدم مالا وكذا يجوز بيع عبد قيمته الف بالفين والفاضل على الالف يجب بالشرط عند الرضا بدون ان يقابله شيء من المال وضمان العدوان لما كان مبنيا على جبر القاضي وفات التراضي فيه لم يصح بدون المماثلة فان قيل الحاجة ماسة الى اهدار هذا التفاوت ههنا ايضا سدا لباب العدوان اذ في اعتباره انفتاح باب الظلم وتضييق الامر على الناس قلنا ليس الامر كما زعمت فان ما مس الحاجة فيما يكثر وجوده وقوعا كان مشروعا لا فيما يندر وجوده وهو العدوان فانه منهي وسبيله ان لا يوجد كيف وقد وجبنا الزجر التعزير فانه ذكر في المبسوط وعندنا يأثم ويؤدب على ما صنع ولكنه لا يضمن شيئا قوله وطلبنا لا يهدر حقه جواب عن سؤال اخر وهو ان يقال ينبغي ان يهدر هذا التفاوت في ضمان العدوان اذ في اعتباره يلزم ابطال حق المالك اصلا وفي اهداره وايجاب الضمان يلزم ابطال حق الغاصب وصفا فكان ترجيح جانب الاصل اولى كيف وانه مظلوم والغاصب ظالم والحاق النحس بالظالم اولى فاجاب بان حق الغاصب معصوم محترم لا يجوز تفويته عليه ولهذا قدر الضمان بالمثل فلو اوجبنا عليه الضمان يهدر حقه اصلا واما قوله حق الغاصب يفوت وصفا وحق المالك يفوت اصلا فليس كذلك لانه على تقدير عدم ايجاب الضمان في الدنيا يتأخر عن الاستيفاء لا الانعدام المماثلة لا لعدم حقه اصلا فان لم يشرع لا عقوبة لهذا في الدنيا فانا لا نوجب فيها شيئا لانه لا نحو له اصلا ... عن ايجاب الجزاء لعقدان ورود الفعل متعلقا بلهما صاحب الشرع فسد الانصاف لترجيح حق المغصوب منه على الغاصب بل الامر بالعكس لانه دار الامر بين الاهدار والتاخير وجب ترجيح التاخير لانه اهون فان قيل لم لا نوجب الضمان في الغصب ونهدر حقه في الزيادة الى دار الجزاء كما قلتم في المغصوب منه قلت لا يمكن ذلك لانا لو اوجبنا عليه الضمان لا يبقى عليه ذلك الا بعضا القاضي وما يقضي بالقضاء لا يقابل بالعوض في دار الجزاء لانه حكم الشرع بخلاف ما اذا لم نوجب الضمان لعجزنا عن القضاء بالمثل لاحد ان يصل اليه

في دار الجزاء العوض بما يليق من عند الكريم الحليم قوله والثاني قضاء بمثل غير معقول يعني انه لا ندركه بعقولنا
لا ان يكون ما يدركه العقول اذ العقل من حجج الله كالسمع بل اقوى منه والاصل الشايع في حق الله تعالى لانه اماره الجهل
بالفدية في حق الشيخ الفاني ومن يموت في حالة قضاء الصوم ولا مماثلة بينهما لا صورة وذلك ظاهر ولا معنى لان
الصوم وصف هو وسيلة الى الجوع والفدية عين هي وسيلة الى الشبع وكنفقة الاحجاج وهي مما يمكن لكن النقل
خلفا عن الحج فان الصحيح من المذهب ان الحج يقع عن الآمر ولا مماثلة بين افعال الحج وهي اعراض وبين نفقة الاحجاج وهي
مال عين لكن الشرع جاء بذلك فيهما غير معقول فاقتصر الحكم عليهما اما في الاول فبقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام
مسكين اي لا يطيقونه كذا فسره ابن عباس رضي الله عنه وحذف لا جائز في موضع لا يلتبس كما في قوله تعالى يبين الله لكم
ان تضلوا ويعضد هذا التفسير قراءة حفصة لا يطيقونه [illegible] ولان الصوم واجب على المطيق وغيره بالنظر
الى اول الآية ثم نقل عن الصوم الى الفدية في حق غير المطيق لعجزه على سبيل الخلفية تيسيرا للامر عليه وهذا هو معنى
القضاء فان قلت لا نم ان الفدية وجبت خلفا عن الصوم وانما يكون كذلك ان لو كان الخطاب بالصوم متوجها
على غير المطيق وهو ممنوع وكيف يتوجه عليه وفيه تكليف العاجز قلت الدليل على ان ذلك بطريق الخلافة لا بطريق
الاصالة تسميته ذلك فدية فانها اسم لما يتخلص به المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه قال الله تعالى وفديناه بذبح عظيم
واما قولك تكليف العاجز غير جائز كوجوب الصلوة على من اسلم في آخر جزء من اجزاء الوقت حتى لا يبقى قدر الا
التحريمة على ان القضاء يتوقف على انعقاد السبب في حق الاصل لا على وجوب الاداء بدليل وجوب قضاء الصوم
على الحائض بعد طهرها ولا اشكال ان السبب وهو الشهر قد انعقد سببا في حقه كما في حق المطيق اذ لا مانع من ذلك
واما في الثاني فهو حديث الخثعمية روي ان امراة من خثعم جاءت الى النبي عليه السلام وقالت ان ابي ادركه
فريضة الحج وهو شيخ لا يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال النبي عليه السلام ارايت لو كان على ابيك
دين فقضيته اكان تقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق ان تقبل قوله ولا امر بالفدية جواب اشكال
وهو انكم اوجبتم الفدية مكان الصلوة بالقياس على الصوم ولو كان ذلك غير معقول المعنى لما جاز تعديته
الى الصلوة لفقدان شرط القياس فاجاب بالامر اذ ايجاب الفدية في الصلوة بطريق القياس حتى
يلزم ما ذكرت بل لان النص الوارد في الصوم يحتمل ان يكون معلولا بعلة العجز والصلوة نظير الصوم في
ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة بل اهم منه لانها عماد الدين وثانية الايمان ويحتمل ان لا يكون معلولا بذلك فلاحتمال
الوجه الاول يتعدى مكانا [illegible] ولاحتمال الوجه الثاني لا يجب الاداء فامرنا بالفدية نظرا الى الوجه الاول
على سبيل الاحتياط فلو كان [illegible] الحكم مشروعا في الصلوة [illegible] والا فليس [illegible] يكون برا مبتديا ماحيا
للسيئات قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقال النبي عليه السلام اتبع السيئة الحسنة تمحها فغفران

ايجاب الفدية عن الصلوة بهذا الطريق لا بالقياس ولهذا لا نقول في الفدية عن الصلوة انه جائز قطعا كما حكمنا به
في الصوم اذا ادى بنفسه ولكنا نرجوا القبول من الله تعالى فضلا ولهذا قال محمد في الزيادات في فداء الصلوة
تجزيه ان شاء الله تعالى كما قال في اداء الوارث الفداء عن المورث بغير امره في الصوم تجزيه ان شاء الله تعالى ولو كان
ثابتا بالقياس لما احتاج الى الاستثناء كما في سائر الاحكام الثابتة بالقياس فلا يرد قوله ويحتمل ان لا يكون معلولا
بالعجز مشكلا لان مدار الحكم على المشتق وعلى الذين يطيقونه دليل عليه المشتق منه [illegible] كما اذا تطوع الوارث للشيخ بغير
[illegible] كما قال في الزيادات من عليه قضاء رمضان اذا لم يقدر على الصوم بكبر جاز له الفدية وان مات واوصى ان
يطعم والورثة اطعموا عنه بغير امره وانما يجزيه ان شاء الله تعالى ووجوب التصدق في الاضحية جواب عن
اشكال آخر وهو ان يقال ليس [illegible] اراقة الدم عرف نصا غير معقول فينبغي ان يقضي ايام النحر لان مثله غير مشروع قربة
للعبد في غير تلك الوقت وقد اوجبتم التصدق بالقيمة او العين بعد مضيها وما ذلك الا اعتبار الخلف بمنزلة الاصل بالراي
في امر غير معقول فاجاب بانا لا نقول بذلك باعتبار الخلفية ولكنا نقول يحتمل ان يكون التصدق بها او بقيمتها اصلا
لان شكر كل نعمة انما يجب من جنسه كشكر نعمة اللسان باللسان وشكر سلامة الاعضاء بالاعضاء والحرمة وشكر المال
بدفع بعضه الى الفقراء وهذه عبادة مالية حتى يشترط لها الغنى قوله كما في الزكوة فينبغي ان يجب تحصيلها الا ان الشرع
نص على الاراقة لما فيها من تطييب اللحم لئلا يتهم في ضيافة الله كالماء المستعمل [illegible] فان الناس
اضياف الله تعالى بلحوم الاضاحي في هذه الايام ولهذا كره الصوم فيها لما فيه من الاعراض عن الضيافة واللايق بالكريم
المطلق والاولى على الحق ان يكون اطعامه باطيب الطيب وازكاه فنقل حق الفدية من التصدق الى الاراقة ليبقى
اللحم طاهرا ولكن مع هذا يحتمل ان يكون التقرب بالاراقة اصلا ابتلاء من الله تعالى فلم يعتبر هذا الموهوم وهو كون
التصدق اصلا في ايام النحر في مقابلة المنصوص وهو التضحية وبعد مضي ايام النحر لما حصل العجز عن اداء المنصوص
[illegible] عملنا بهذا الاحتمال واوجبنا عليه التصدق بالعين او بالقيمة احتياطا لان ذلك اصل في العبادات ولا
يبعد ان يكون الشيء غير معتبر في الزمان ويكون معتبرا الى زمان اخر كما لا يبعد في كون الشيء غير معتبر في مكان ومعتبرا
في مكان اخر فان العلة المستنبطة من النص ساقطة الاعتبار بالنسبة الى الحكم المنصوص عليه حيث لا يضاف ذلك الحكم اليها
كما يجيء في موضعه ان شاء الله تعالى وقد اعتبرت في الفرع حيث اضيف اليها وحاصل الجواب انا انما اوجبنا التصدق
باعتبار كونه اصلا وجابرا لما فوت من العبادة لا لكونه مثلا كما اوجبنا الدم بترك رمي الجمار جبرا للنقصان تمكن في نسكه لا
خلفا عنه والدليل على انه وجب التصدق بهذا الطريق لا بطريق الخلفية انه اذا جاء العام القابل لم ينقل الحكم الى التضحية وهو
قادر على سبيل ان لو كان التضحية مشروعة حاله ولو كان التصدق خلفا لعاد الحكم الى الاصل عند القدرة عليه كما اذا قدر
على الصوم يبطل حكم الفدية قوله ومن حقوق العباد اه لما فرغ عن بيان القضاء بمثل غير معقول في حقوق الله تعالى

شرع في بيان ذلك من حقوق العباد وهو ضمان المحترم الذي ليس بمال بالمال كضمان النفس والاطراف بالمال
في حالة الخطا فانه ثابت بالنص من غير ان يعقل فيه المماثلة اما صورة فظ واما معنى فلان الادمي مالك مبتذل وهو سمة
القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة العجز فاني تماثلان وفي جعل هذه الصور من قبيل القضاء نظر اذ القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحقه
والضمان في هذه الصور منها وجب بالسبب ابتداء وذلك ظاهر فيكون من قبيل الاداء لا من قبيل القضاء قوله
والثالث ما شبه الاداء وقد مر تحقيقه في حقوق الله وفي حقوق العباد وهذا شروع في بيان ذلك من حقوق الله
وصورة المسئلة ان من انتهى الى الامام في صلوة العيد والامام في الركوع يكبر قائما فان امكنه ان ياتي بتكبيرات
العيد قائما ويدرك الامام في الركوع فعل كذلك اجماعا وان خاف ان كبر تكبيرات العيد ان يرفع الامام راسه
يركع ويشتغل بتكبيرات العيد عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف يشتغل بتسبيحات الركوع وهو
يقول بان التكبير محله القيام وقد فات ومثل الفائت غير مشروع له ويشتغل في حالة الركوع لصرفه الى
ما عليه بطريق القضاء يستحق الفوات لا انهما قالا الركوع يشبه القيام حقيقة لاستواء النصف الاسفل من الراكع
كالقائم وبه يفارق القائم القاعد وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة قال عليه السلام من ادرك
الامام في الركوع فقد ادركها فيوتى بها فيه باعتبار جهة الاداء احتياطا ولان ياتي بشي ليس عليه اولى من تركه ما عليه
قوله ويفوت السمع عن الاوليين اي اذا قرا في الاوليين الفاتحة ولم يزد عليها يقرا في الاخريين الفاتحة
والسورة ويجهر بهما واذا قرا فيهما السورة وترك الفاتحة لم يقضها في الاخريين وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
وقال ابو يوسف رح لا يقضي واحدا منهما وجه قولهما ان محل القراءة جملة الصلوة لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران
اي في الصلوة كذا ذكره ائمة التفسير لكن الشفع الاول تعين للقراءة بخبر الواحد الذي لا يوجب علما وهو قوله عليه السلام
القراءة في الاوليين قراءة في الاخريين اي تنوب عن القراءة فيهما كما يقال لسان الوزير لسان الامير فبقي للاخريين شبهة
المحلية بالنظر الى اطلاق النص فيجب ادؤها اعتبارا لهذه الشبهة وان كان في الحقيقة قضاء بالنظر الى خبر
الواحد بخلاف الفاتحة لان الاخريين محلها اداء فلو قراها على وجه القضاء يودي ذلك الى تغير المشروع وذلك
ليس في ولاية العبد ولو قراها مرتين يؤدي الى تكرار الفاتحة في ركعة واحدة وهو غير مشروع اجماعا فان قيل
القضاء صرف ما له الى ما عليه وقد شرعت الفاتحة في الاخريين حقا له فلا يصرفها الى ما عليه وقد ثبت
انه لا يقضيها والسورة لم تشرع في الاخريين حقا له وقد جعلت قضاء لها قلنا على رواية الحسن عن ابي حنيفة رح
قراءة الفاتحة واجبة في الاخريين ايضا فلم يملك صرفها الى ما عليه قلت الاستدلال بالحديث المذكور على تعيين
القراءة في الاوليين مشكل لان مؤداه ان القراءة في الاوليين اذا وجدت تكون نائبة عن القراءة في الاخريين
كما ان يدل على تعيين الاوليين على ان ذلك يؤدي الى تقييد الكتاب محلا للقراءة فلا وتصديق ذلك المثال المذكور

للتنبيه سلمنا ذلك لكن ينبغي على هذا ان لا تفترق الفاتحة والسورة في الاخريين في حكم الوجوب وعدمه لا قضاء
هذا الخبر قصر الوجوب في الاوليين على ان ذلك يؤدي الى تقييد الكتاب بخبر الواحد وذا لا يجوز وكذا الوتر وجها شروع
في بيان القضاء الذي يشبه الاداء من حقوق العباد وصورة المسئلة رجل تزوج امراة على عبد غير معين يجب الوسط من العبيد وتجب القيمة
العبد الوسط عندنا فاذا اتاها بالمسمى اجبرت على القبول وكذا ان اتاها بالقيمة عند الشافعي رح يبطل التسمية ويجب
مهر المثل لكن عند علمائنا ولو اتاها بالقيمة كان ذلك قضاء في حكم الاداء لان المسمى لا يمكن اداؤه الا بتعيينه
ولا تعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه فصارت مزاحمة للمسمى فتجبر على القبول كما لو اتاها بعين
العبد بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فكانت قيمته قضاء محضا فلا تجبر على القبول اذا اتاها
به الا عند تحقق العجز عن تسليم المسمى قوله في صفة الحسن للمامور به اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلثة
معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له كالفرح والغم الثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم
والجهل الثالث كون الشيء متعلق المدح ومتعلق الذم كالعبادات والمعاصي ولا خلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين
الاولين عقليان واما بالتفسير الثالث فقد اختلفوا فيه فقال الاشاعرة انهما حكم الشرع وقالت السمنية والمعتزلة و
الكرامية انهما يعرفان بالعقل ايضا فانهم قالوا الاحكام على ضربين ضرب منها يدرك بالعقول وضرب منها لا يدرك
الا بالسمع المنقول ثم الضرب الاول ينقسم الى ما يدرك بنظر العقل والى ما يدرك بضرورة العقل فالاول كعلمنا حسن الصدق
وقبح الكذب والثاني كحسن الصوم يوم الاخير من رمضان وقبح صوم اليوم الاول من شوال فان العقل لا يستقل بادراك
حسن الاول وقبح الثاني لكن الشرع لما ورد اذ الامر حكيم والحكيم لا يامر بشيء الا لحسنه ولا ينهى عن شيء الا لقبحه قال الله تعالى
ان الله لا يامر بالفحشاء وقال الله وينهى عن الفحشاء والمنكر وهو اختيار الفقهاء رحمهم الله فانهم ذهبوا الى تعليل
احكام الله برعاية مصالح العباد فكانت اولى بهم في الواقع والا لما كانت مصلحة لهم وايضا لو لم يقولوا بالحسن والقبح
العقليين لما استقام تقسيمهم المامور به الى حسن لعينه ولغيره والى قبيح كذلك ولما صح قولهم ان منه ما لا يحتمل السقوط
والقبح اصلا كالايمان بالله وصفاته قوله المامور به في صفة الحسن نوعان لانه اما ان يكون حسنا لمعنى
في نفسه اي اتصف بالحسن لمعنى ثبت في ذاته او يكون حسنا لمعنى في غيره اي اتصافه بالحسن لمعنى في غيره وكل واحد
منهما يتنوع الى ثلثة انواع اذ النوع الاول اما لا يحتمل السقوط او يحتمله او يكون مشابها لما حسن لمعنى في غيره وهذا
مما قال فخر الاسلام والمصنف او يكون ملحقا بما حسن لمعنى في نفسه لانه لا يكون داخلا في المقسم اصلا كما
اختاره قلت وفي هذا التقسيم نظر اذ الحصر معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة حتى تحمل
قسما ثالثا اذ المطلب اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول او يحتمله فيكون من النوع الثاني اللهم الا ان
يقال انا نقسم بثلثة اقسام بالتعيين اذ ما يحتمل السقوط اما ان يكون شبيها او غير شبيه قوله كالايمان بالله

وبصفاته أي التصديق المتعلق فإنه لا يحتمل السقوط من المكلف بحال ومتى بدل بضده كان كفرا باقي وصح تبدل
وأما النوع الثاني منه وهو الإقرار فإنه مما يحتمل السقوط ومعنى قبول السقوط أن لا يجب عليه الإقرار حتى لو بدله
بضده بعذر الإكراه لم يكن كافرا إذا كان مطمئن القلب بالإيمان إذ هو التصديق حقيقة واللسان ليس بمعدن التصديق
ولكن هو دليل على التصديق وجودا وعدما فإذا بدله بغيره في وقت يتمكن من إظهاره عد كفرا وإن زال تمكنه من الإظهار بالإكراه
لم يعد كفرا لأن قيام السيف على رأسه دليل على أن الحامل على التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبدل الاعتقاد فأما
عند التمكن فتبديله دليل تبدل الاعتقاد والصلوة من هذا القبيل أي مما حسن لمعنى في نفسه ويحتمل السقوط فإنها تشتمل
على أفعال وأقوال دالة على التعظيم ولهذا قيل الصلوة أجمع خصلة من خصال الدين لتعظيم الله تعالى وهذا لأن أولها
الطهارة سرا وجهرا ثم جمع الهمة وإخلاء السر والانصراف عما دون الله تعالى إلى الله تعالى بالقصد إليه وهو النية ثم الإشارة
برفع اليدين إلى نبذ ما ربط به قلبه ثم أول أذكارها التكبير وهو النهاية في تعظيم الله تعالى ثم أول ما ذكره ثناء لا يشوبه ذكر
ما سواه ثم القيام مع وضع اليمين على الشمال مطرقا ناظرا على الأرض هيئة قيام الخدام بين يدي السلطان ثم الركوع هيئة التسليم
والانقياد والسجود نهاية التعظيم والتذلل ووضع أشرف الأعضاء على أخس الأشياء الذي هو التراب وكذا قراءة القرآن
والتسبيحات وسائر الأذكار مع كل حركة تدل على التعظيم والمبالغة في التنزيه والتقديس وبذل المجهود في إظهار العبودية والتذلل و
تعظيم الله حسن في ذاته فصارت الصلوة نظير الإقرار إلا أنها تفارقه من وجهين أحدهما أنها في الدلالة على التصديق دون الإقرار فإنه دليل التصديق
وجودا وعدما بخلاف الصلوة فإنها تدل عليه إذا أداها بالجماعة حتى أن من صلى مع المسلمين بجماعة حكم بإسلامه عندنا قال النبي عليه السلام
إذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالإيمان بخلاف تركها فإنه لا يدل على كفره والثاني أن الإقرار لا يسقط إلا بعذر واحد وهو الإكراه
والصلوة تسقط بأعذار كثيرة كالمرض المفرط والحيض والنفاس قوله والنوع الثالث ما التحق بالواسطة أي النوع الثالث ما فيه واسطة يشابه
بذلك الحسن لمعنى في نفسه كالزكوة والصوم والحج لأن الزكوة عبارة عن تمليك المال إلى المصرف وتمليك المال وتنقيصه في ذاته إضاعة هي
حرام شرعا وممنوع عقلا وكذلك الصوم عبارة عن الإمساك وذلك ليس بحسن في ذاته إذ فيه تجويع النفس ومنع نعم الله عن مملوكه مع النصوص
المبيحة لها وذلك ليس بحسن وكذلك الحج عبارة عن قطع مسافة مخصوصة وزيارة أمكنة معينة وهما تساويان في ذاتهما سفر التجارة و
زيارة سائر الأماكن في أنهما ليسا بحسنين لكن الزكوة إنما حسنت بواسطة حاجة الفقير فإن إيتاءها إليه يتضمن إغناء عباد الله
تعالى ودفع حوائجهم والصوم إنما صار حسنا بواسطة اشتهاء النفس فإنه يحصل قهر النفس الأمارة التي هي عدو الله تعالى
وعدو العبد لما روي أن الله تعالى أوحى إلى داود عليه السلام قال يا داود عاد نفسك فإنها انتصبت لمعاداتي وقال النبي عليه السلام أعدى
عدوك نفسك التي بين جنبيك وكذلك الحج إنما صار حسنا بواسطة شرف المكان إذ هو زيارة أمكنة محترمة معظمة عظمها الله تعالى
وشرفها على غيرها وهذا معنى قوله وتعظيم شعائره وفي زيارتها تعظيم صاحبها فصار حسنا لهذا لا لذاته لكن هذه الوسائط
لا تخرجها من أن تكون حسنا لعينها حكما لأن حاجة الفقير خلق الله تعالى إياه على هذه الصفة قال الله تعالى وأنه هو أغنى وأقنى

أقول في قوله وكون النفس مشتهية وأمارة بالسوء بخلق الله تعالى إياها على هذه الصفة لا لكونها جانية في صفتها
ولهذا لا يلام أحد على الميل إلى الشهوات ولا يعاقب عليه يوم القيامة فإن قيل لما لم يكن النفس جانية في صفتها كيف
استحقت القهر قلنا إنما وجب قهرها بمخالفة هواها لئلا يوقع المرء في الهلاك بسبب متابعة هواها ويفوز بالنعيم
السرمدي قال الله تعالى ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى كما أن التباعد عن النار احترازا عن الهلاك
واجب لكونها مجبولة على الإحراق بغير اختيار منه وكذلك شرف البيت بجعل الله إياها شرفا كما قيل ما أنت يا مكة إلا
واد شرفك الله على البلاد فكون الوسائط في حكم العدم بالنسبة إلى اختيار العبد لكونها مخلوقة لله تعالى و
مضافة إليه فصارت هذه العبادة حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة ولهذا شرط
لوجوبها أهلية كاملة من العقل والبلوغ فإن كانت عبادة خالصة شرط لها الأهلية الكاملة حتى يجب عليها العشر
وصدقة الفطر وقد اعترض عليه بوجهين أما أولا فإن الزكوة ليست بمطلق التمليك بل تمليك للفقير المحتاج وهذا إحسان
والإحسان حسن في جميع الشرائع وعند جميع الناس والصلوة تعظيم من استحق التعظيم فحسنها لاستحقاق الخالق
المنعم ذلك ولهذا لا يصح إلى غير الخالق وكذلك الحج ليس بنفس السفر وزيارة الأماكن بل السفر إلى الأماكن الشريفة المعظمة
وتعظيمها كالصلوة فإنها أيضا حسنة بواسطة استحقاق الخالق وأما ثانيا فلأن الزكوة حسنت لدفع حاجة الفقير
فتكون حاجة الفقير من الله تعالى لا لنا في كون دفعها باختيار العبد وصنعه كما في سائر أفعال العباد وكذا الصوم حسن
لا بواسطة مخالفة اشتهاء النفس لا بواسطة اشتهاء النفس والحج بواسطة السير إلى الأمكنة الشريفة لا بواسطة
شرف المكان وربما أجاب عن الأول بأنا لا ننكر أنها إحسان وأنه حسن ولكن نقول حسنه لغيره لا لذاته فإن
ليس كل ما هو إحسان فهو حسن لذاته قلنا نعم وتحقيقه أن الزكوة ليست بحسنة من حيث إنها تمليك لمال بل من حيث
أن مصرفها فقير محتاج فيكون حسنها للفقير والاحتياج وهذا هو المراد بقوله إن حسنه بواسطة الحاجة قوله و
الصلوة إنما حسنها لاستحقاق الخالق ذلك قلنا لم يرد العلماء بحسن الفعل لعينه أو لغيره حسنه مع قطع النظر عن الأمثال
فإن ذلك متعذر ولكنهم أرادوا به أن الفعل المضاف إذا صار مأمورا به يستلزم حسنا لا محالة فذلك يجوز أن يكون
ما عبر به ذلك الفعل المضاف ويجوز أن يكون لغيره ويكون ذلك الغير هو المنظور للآمر فالإيمان بالله والصلوة كل
واحد منهما حسن لعينه على معنى أن كل واحد منهما مطلوب لحصول نفسه لا لمعنى آخر ولما عرف هذا ظهر الفرق بين الصلوة
والعبادات الثلث فإن الصلوة حسنة لذاتها على أنها مطلوبة لحصول لا لذاتها للأمر في الطلب إلى أمر آخر بخلاف
الزكوة والصوم والحج فإن المطلوب بها أمر آخر كما مر وأجاب عن الثاني بأنه إنما يرد ذلك أن لو كان الصادر من المكلف
باعتبار الزكوة سببا فعلا غير الإيتاء وهو في غاية الأمر يعبر عنه تارة بالتمليك وتارة بالدفع وكذا في الصوم ليس فعله
الاختياري غير مخالفة الشهوة وكذلك في الحج الصادر منه زيارة الأمكنة الشريفة وهذه الأفعال هي الزكوة والصوم والحج

حتى لا يجب على الصبي والمجنون كالصلوة وبالتوعي عبادة خالصة يشترط لها الأهلية الكاملة

لا ان يكون امرا اخر في الخارج وراء ذلك واذا لم يثبت المخالفة لا يصلح كونها وسايط **قوله** وحكم هذا القسم ان لا يسقط

الا بالاداء اي حكم الحسن لمعنى في نفسه سواء كان بواسطة او بغير واسطة ان الوجوب متى ثبت في الذمة لا يسقط الا بالاتيان

بالواجب او باعتراض ما يسقط بلا واسطة مثل الحيض والنفاس للصلوة واحترز به عما يكون حسنا لمعنى في غيره كالوضوء

والسعي الى الجمعة فانه يسقط بسقوط ذلك ... وانما كان حكمه كذلك لانه وجب لحسنه لا لمعنى في غيره خلاف ...

الحسن لغيره واعترض عليه بان المراد من الواجب ان كان ما في الذمة بالسبب يصح قوله باعتراض ما يسقط بعينه لانه قد يسقط

بعد الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا يستقيم ايراده في هذا الموضع لانه في بيان حسن ما ثبت بالسبب وان

كان المراد منه وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او باعتراض ما يسقطه بعينه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض و

اجاب عنه صاحب التحقيق بان المراد منه ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر وصح اضافته ما ثبت الى الامر بواسطة كما صح اضافة

ما ثبت بالمقتضي الى المقتضي ولست لا يخفى ما فيه من التكلف والضعف ويمكن ان يجاب عنه بالتزام الشق الثاني وقوله ان وجوب الاداء

بعد ما ثبت لا يسقط بعارض قلنا لا نسلم لان الصلوة قد تسقط بعارض الحيض والنفاس بعد وجوب ادائه بالامر بان الخطاب تتوجه

عند ضيق الوقت بحيث لا يسع فيه غير الوقتية ثم تسقط عنها اذا حاضت او نفست في اخر جزء من اجزاء الوقت قال الفاضل التميمي

وفيه بحث لان الوضوء يسقطه عدم وجدان الماء بعينه وبتمام عضو الوضوء وسقوطه وكذا السعي الى الجمعة يسقطه اثناء

والحيض والنفاس يسقطان الصلوة بواسطة اسقاط الطهارة قلت ولا يخفى ضعف هذا السؤال اذ كلامهم يقتضي

ان سقوطه محصور في هذين الوجهين لا بوجه اخر ولا دلالة فيه على ان غيره لا يسقط بهذين الوجهين بسقوط الوضوء

والسعي بما ذكر لا يرد نقضا على ان سقوط الوضوء لعدم الماء ولقطع العضو بل الوجوب باق لكن يخرج عن العهدة بالخلف

وهو التيمم وقوله والحيض والنفاس يسقطان الصلوة بواسطة اسقاط الطهارة ثم اذ لا اثر لهما في اسقاط الطهارة

فان الحدث الدائم لا ينافي وجوب الطهارة بالاجماع بل يسقط بهما الصلوة لفوات الاهلية شرعا يسقط الطهارة بناء عليه

قوله والنوع الثاني حسن لمعنى في غيره وهذا النوع يتنوع الى نوعين اما النوع الاول فهو ما يحصل المعنى بفعل المامور به اللام

للعهد اي المعنى الذي اتصف لاجله المامور به بالحسن قد يحصل بنفس الاتيان بالمامور به من غير احتياج الى فعل

اخر كالصلوة على الميت فانها انما حسنت لانها ادى بدون المسلمين كذا ذكره القاضي الامام الدبوسي و

على الكافر والمنافق ... نهينا قال ... الله ... ولا يصل عليهم احد منهم مات ابدا فتبين انها انما حسنت

بواسطة اسلام الميت ... قضاء حقه كالجهاد فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب بلاد الله تعالى وتعذيب عباده

وافنائهم وهدم النوع الانساني الذي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله

وكبت اعدائه ودفع شر الكفار وكذا الحدود انما حسنت بواسطة زجر المعاصي تحصينا للنفس والمال والعرض

وانما في نفسه فايلام وايذاء ثم لما كانت هذه الوسايط باختيار العبد ملحق بالنوع الاول فان اسلام الميت وكفر الكافر

وبمعصية العاصي باختيارهم لكن المعنى الذي شرع المامور به لاجله في هذا القسم يحصل بنفس الاتيان بالمامور به

فان قضاء حق الميت واعلاء الدين وقهر اعدائه والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الجهاد والصلوة واقامة

الحدود من غير توقف على فعل اخر قلت وفيه نظر وقولهم ان حسن هذه الافعال لمعنى الاسلام والكفر والمعاصي

مع قولهم بان ذلك المعنى يحصل بنفس المامور به مما يتدافعان اذ هذه الاشياء سابقة على الاتيان بالمامور به

فكيف يحصل به فان زعمت ان مرادهم المعنى الذي لاجله حسن هذه الاشياء هو قضاء حق الميت وكبت الاعداء

والزجر عن المعاصي فالكلام ان هذا خلاف ما صرحوا به على انه انما يستقيم ذلك ان كانت هذه الاشياء امورا اخر

في الخارج وراء الصلوة والجهاد واقامة الحدود وهو ممنوع وقد عرفت حقيقته في الزكوة والصوم والحج والا فالقول

بمغايرة هذه الاشياء مع الاتحاد به حكم بحت **قوله** والى ما لا يحصل المعنى بعده اي النوع الثاني مما حسن لمعنى في غيره ما لا

يحصل ذلك المعنى بعد حصول المامور به الا بفعل مقصود كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء في ذاته تبرد و

تطهر وليس في ذلك حسن وانما حسن لانه يتمكن به من اداء الصلوة وكذا السعي ليس بحسن بعينه اذ هو مشي وتعب

وانما حسن لانه وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلوة لا تتادى بالوضوء وكذا الجمعة لا تتادى بالسعي بوجه بل بفعل مقصود

بعد حصول كل واحد منهما **قوله** وحكمها الوجوب بوجوب الغير اي حكم هذين النوعين واحد وهو بقاء الوجوب بوجوب

الغير وسقوطه بسقوط الغير حتى لو سقطت الصلوة بحيض ونفاس او غيرهما سقط وجوب الوضوء وكذا حكم السعي

حتى لو سقطت الجمعة لمرض او سفر سقط السعي فان قلت الوضوء والسعي قد يسقطان بفقدان الماء والعجز

عن السعي لمرض قلت لو سلم ذلك يكون هذا بيان ما هو الافتراق بين الحسن لمعنى في غيره والحسن لمعنى في عينه

الا ان سقوطها مختص بذلك وكذا حكم الجهاد لو سقط لعارض من بغي او قطع طريق سقطت الصلوة عليه وكذا

اذا لم يبق الكفار سقط الجهاد مشطور فيه لان الجهاد قد يكون مع الباغين والناكثين ويكون هذين النوعين

قاصرين عن الذي حسن لمعنى في عينه لا يشترط النية والاهلية حتى جاز الوضوء بغير نية ومن هو ليس باهل العبادة

وهو الكافر وبقيام البعض سقط عن الباقين في النوع الذي يحصل المعنى بفعل المامور به وان كان الوجوب

على الكل على المذهب المختار ولو كانت حسنة لعينها لما سقطت كصلوة الظهر ونحوه **قوله** والنوع الثالث القدرة

اي النوع الثالث من الحسن لمعنى في غيره القدرة فان قيل كيف يستقيم هذا التقسيم والقدرة ليست من اقسام

المامور به قلنا هذا تقسيم حسن المامور به بحسب الغير ووجهه ان يقول كان حسنا لغيره فلا يخلو اما ان يكون ذلك

الغير شرطا حاصلا بفعل المامور به او بفعل اخر بعده وهو القسم الاول والثاني اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس

اختلفوا في جواز تكليف ما لا يطاق فاكثر المحققين على انه غير جائز وذهب الاشاعرة الى انه جائز والحق انه غير جائز عقلا

وسمعا لانه عبث كتكليف الاعمى بالابصار وهو لا يجوز على الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما

وما جعل عليكم في الدين من حرج وفيه من الحرج ما لا يخفى واحتج المجوزون بانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان مع ان الايمان
منه محال لعلمه تعالى بعدم ايمانه اصلا وما علم الله تعالى يمتنع خلافه فالايمان منه ممتنع مع انه تعالى كلفه به وقد
حير الاصوليون في جوابه ووضعوا قاعدة لدفع هذه الشبهة وهي ان هذا النوع من الممتنع الذي امتنع لغيره جاز
ان يكلف به انما النزاع في الممتنع لذاته كالجمع بين الضدين ولاحقا انه اي التكليف بالممتنع لغيره في كونه عبثا كالممتنع
في ذاته لان كلهما في عدم الوسع والحرجية والعبثية سواء بل جوابه ان الله تعالى يعلم انه لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم
ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه فلا يكون ايمانه ممتنعا والا لزم الجهل على الله تعالى هذا تحقيق هذا الموضع و
قد ظهر من هذا ان القدرة شرط حسن التكليف اذ تكليف العاجز قبيح لا شرط حسن المامور به بالحواز لا جهل هذا قسمها
من النوع الثاني للمامور به بل بذكرها ابتداء كما فعله الامام ابو زيد الدبوسي رحمه ثم هذه القدرة نوعان مطلق وكامل فالمطلق
عبارة عن ادنى قوة يتمكن بها المامور من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا وهذا النوع من القدرة شرط في حكم كل امر احترازا
عن تكليف ما ليس في الوسع حتى اجمعوا ان وجوب الطهارة بالماء لا يثبت في حال عدم الماء لانعدام هذه القدرة وكذلك في حالة
العجز عن استعمال الماء الا بحرج بان يخاف زيادة المرض والعطش وكذلك اداء الصلوة لا يجب بدون هذه القدرة ولهذا كان وجوب
الاداء بحسب ما يتمكن منه قائما او قاعدا او مؤميا وكذلك وجوب الزكوة لا يكون من الشرط الذي يتوصل به
الى ادائه وكذلك وجوب اداء الحج لا يكون الا بهذه القدرة بملك الزاد والراحلة لان التمكن لا يحصل الا بهذا الشرط فانه لا يتمكن من الاداء
عادة لا يملك المال نعلم من هذا اي قول المص من الماء والقوة والاستطاعة والغني من اللف والنشر المرتب ولهذا قال
زفر رحه اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في اخر جزء من الوقت لا يجب عليه تلك الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات
الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرط القدرة الا ان علمائنا استحسنوا وقالوا بالوجوب فيه
لان سبب الوجوب هو جزء من الوقت وهو موجود ووجوب الاداء يفتقر الى توهم القدرة لا الى تحققها لان القدرة الحقيقية
لا تسبق الفعل والقدرة المتوهمة حاصلة لجواز ان يظهر في الوقت امتداد بوقف الشمس كما كان لسليمان عليه السلم فيثبت به القدرة
ووجوب الاداء ليظهر اثره في الخلف وهو وجوب القضاء لا في حق الاثم بالتاخير وتحقيق هذا البحث ان القدرة على نوعين
قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود وهي مقارنة للفعل عند اهل السنة والجماعة والاشاعرة خلافا للمعتزلة لانها عرض لا
يبقى زمانين فلو كانت سابقة لوجد الفعل حال عدم القدرة وانه محال وفيه نظر لانه على تقدير تسليم عدم بقاء مثل هذه الاعراض
لا يلزم من حصول القدرة قبل الفعل كون الفعل بدون القدرة لجواز ان يبقى نوع ذلك العرض بتجدد الامثال وقدرة يصير الفعل
بها متوهم الوجود وهي سابقة على الاداء ضرورة عبارة عما به يصير الفعل متوهما على نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود
ظاهر الحصول عادة كمن ادرك سعة في الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلوة وهذا النوع من القدرة يظهر اثرها في لزوم
الاداء لعينه يعني انه ياثم بترك الاداء ونوع يصير الفعل به في حيز الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه وهذا النوع من

القدرة يظهر اثرها في لزوم الاداء الخلفه لا لعينه ومثاله ما ذكرنا من ان الكافر اذا اسلم والحائض اذا طهرت عند ضيق
الوقت بحيث لم يبق من الوقت الا ما يسع فيه كلمة الله عندهما وعند ابي يوسف رحه الله اكبر يكون الاداء واجبا عليه
لخلفه لا لعينه حتى لا ياثم بتركه فان قيل سلمنا ان توهم القدرة كاف لصحة التكليف عند سلامة الاداء ولكن لا نم ان توهم
سلامة الالة كاف لصحته فان توهم حدوث الة الابصار والمشي للاعمى والمقعد ثابت وكذا توهم الحج بدون الزاد والراحلة
وتوهم القدرة على القيام للمريض ومع ذلك لا يصح التكليف بالابصار والمشي والحج والقيام والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل
لان الوقت للفعل بمنزلة الالة كاليد للبطش فلا يصح بناء التكليف عليه لكونه احتمالا بعيدا قلنا هذه القدرة انما لا يصح بناء
التكليف عليه اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به اما اذا كان المقصود غير ما كلف به فهو كاف لصحته وههنا المقصود هو
الخلف كما بينا بتوهم القدرة وان كان بعيدا يكفي لصحة التكليف كما في الحلف على مس السماء فان من حلف ليمس السماء ينعقد
اليمين موجبة للبر لتصوره عقلا فينعقد يمينه بناء على هذا التوهم وان كان بعيدا ثم يحنث للحال للعجز عن ايجاد شرط
البر ظاهرا وكمن هجم عليه اي ظل عليه وقت الصلوة في المفازة بغتة وهو عادم للماء ان خطاب الاصل وهو قوله فاغسلوا
وجوهكم يتوجه لاحتمال القدرة على الماء لحدوثه بطريق الكرامة كما كان لبعض المشايخ كايوب السختياني فان كان رضا فرا حجاعه
فقد عدم الماء اظهر لهم الماء وكذا نقل مثله عن ابي تراب النخشبي ويتوجه خطاب الاصل ويجب عليه الطلب ان ظن ان قربه ماء
ثم ينتقل بالعجز الحالي الى خلفه وهو التراب فلسب هذا غاية تحرير هذا البحث فيه نظر لا حاجة في استخراج الخلافية الزفرية
الى التزام اعتبار القدرة المتوهمة مع انه يكون مناقضا لما ذكر اولا ان ادنى التمكن شرط التكليف ويلزم ان يكون هذا
جواب القياس ايضا والحق ان توهم القدرة غير كاف لصحة التكليف لكن العلماء استحسنوا بالوجوب في هذه المسئلة للاحتياط
لان اتيان شيء ليس عليه اولى من ان يترك ما عليه ولهذا لم يرخص بترك الشروع في الجزء الاخير فافهم فانه دقيق وهذا
الشرط اعني القدرة الممكنة محض لوجوب الاداء اي شرط وجوب الاداء لا القضاء حتى لو قدر على الاداء في الوقت
ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت لا يسقط عنه وجوب القضاء لان هذه القدرة شرط لوجوب الاداء فلا يشترط دوامها
لبقاء الواجب اذ شرط الشيء لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كالشهود للنكاح لا يبالي بقيد تكليف ما ليس في الوسع وهو منفي
بالنص لانا نقول بالنص منع وجوب الاداء بدون القدرة ولا يتوهم البقاء على ان الكلام فيما اذا كان الاتيان بحاله
الاداء غير مطلوب وانما الغرض ان الاثم الذي اكتسبه بالتفريط لا يسقط عنه بعروض العجز بعد ذلك حتى لو كان الاتيان
مطلوبا حالة البقاء فلا بد له من القدرة نوله والكامل منهما هي القدرة الميسرة اعلم ان الله تعالى تفضل على عباده كرامة لهم
في التكليف بعض الواجبات على قدرة زائدة على القدرة الممكنة بدرجة في القوة اذ بها ثبت الامكان ثم اليسر بخلاف الاول
اذ لا يثبت بها الا الامكان وسمي هذه القدرة ميسرة لحصول اليسر في الاداء بواسطة اشتراطها وهذا اشترطت هذه القدرة
في الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها اشق على النفس من البدنيات لان المال شقيق الروح محبوب النفس لا لكل الخلاف

والمفارقة عن المحجوب بالاختيار امر شاق وفرق بين القدرتين في الحكم ان الممكنة شرط محض حيث يتوقف اصل التكليف
عليها فلا يشترط دوامها لبقاء الواجب فاما الميسرة فليست بشرط محض حيث لم يتوقف التكليف عليها ولانها مغيرة صفة
الواجب على معنى انه كان جائزا من الله تعالى ان يوجب على عباده بدون هذه القدرة فكان اشتراط القدرة الميسرة
تيسيرا للامر على عباده لطفا منه تعالى وفضلا بخلاف القدرة الممكنة اذ لا يتحقق التكليف الا بها كما مر فلا يكون شرطها
للتيسير بل للتمكن لا ان تجعل القدرة الميسرة الواجب بصفة السهولة واليسر بعد ان كان واجبا بصفة الصعوبة والعسر
واذا ثبت انها تغير صفة الوجوب من مجرد الامكان الى صفة اليسر صار شرطها وهو النعماء الواجب اذ لو لم الوجوب بدونها
لم يكن الواجب بصفة اليسر بل بصفة العسر فيكون الباقي غير الثابت ابتداء اذ المتصف بصفة غير المتعطل عن تلك الصفة فيلزم
تغيير المشروع وذلك ظاهر البطلان فلهذا سقط اي ولاشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب قلنا ان الزكوة تسقط
بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم الزرع افة اي استأصله بعد التمكن من ادائها خلافا للشافعي رحمه الله
لان هذه الاشياء وجبت بقدرة ميسرة فلا يبقى الوجوب بدونها اما الزكوة فلان الشرع خصها بالمال الفاضل النامي
كما او تقديرا ولم يوجبها في مطلق المال واوجب القليل من الكثير وهو ربع العشر وهذه امارة اليسر فلو بقي الوجوب بعد الهلاك
لكان غرما عليه وغرما ولا يلزم عليه بقاء الوجوب بعد الاستهلاك النصاب وان كان الباقي غرما محضا لانه لما تعدى
على محل مشغول بحق الغير عمدا لمستهلك فيما رجا عليه يبقى الوجوب بقاء المال تقديرا لا يقال اذا هلك بعض النصاب
بقي الوجوب بقدر ما بقي وان كان اشتراط كمال النصاب للوجوب ابتداء للتيسير لانا نقول اشتراط ذلك في الابتداء
ليس لليسر لان الواجب ربع العشر واداء درهم من اربعين ربما يسهل اداء خمسة من مائتي درهم في اليسر بل اشترط
الكمال في الابتداء ليصير المكلف به اهلا لاغناء الفقراء اذ الاغناء بصفة الحسن لا يتحقق من غير الغني لكن احوال الناس
تتفاوت في الغنى فقدر الشرع بملك النصاب فان قيل على هذا ينبغي ان لا تسقط الزكوة بهلاك النصاب لكونه من
القدرة الممكنة قلنا الزكوة انما تسقط بفوات النماء الذي تعلق اليسر به لا لفوات اصل المال فاذا هلك بعضه بقي
بقسط الباقي لبقاء اليسر بقاء النماء في ذلك واما العشر فلان الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذي ليس هو اوفر
واوجب قليلا من الكثير اذ القدرة على اداء العشر تستغني عن سعة الاغناء وذلك دليل اليسر واما الخراج فقد خصه الله
تعالى بنماء الارض وهو الخارج حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شيء عن
ان الخارج تارة يكون حقيقيا وطورا يكون تقديريا بان كان متمكنا من الزراعة وتركها وانما اعتبر التقديري فيه لان التقصير
من جهته فكانه عرض على نفسه كاستهلاك المال في الزكوة وانما اختص الخراج بالخارج تقديرا والعشر بالخارج تحقيقا لان الواجب
في الخراج غير جنس الخارج من الارض فامكن القول بوجوب الخارج مع انعدام الخارج فيهما بخلاف العشر فان الواجب فيه
جزء من الخارج ولا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج قوله والحانث يعني ولان القدرة الميسرة دوامها شرط

لبقاء الوجوب قلنا الحانث في اليمين المتمكن من التكفير بالمال اذا هلك ماله واعسر بعدما وجب عليه الكفارة بالمال يجب عليه التكفير
بالصوم لان وجوب الكفارة متعلق بقدرة ميسرة لوجهين احدهما ان الشارع خير بين انواع الكفارة التي بعضها
ايسر من بعض بحسب احوال المكلفين وذلك تيسير لان الخيار اذا ثبت له يأتي بما هو اهون وايسر عليه كالمسافر مخير بين الصوم
والفطر بخلاف ما اذا كان واحدا بعد تعسر عليه كالمقيم يجب عليه الصوم عينا ولا يلزم علينا صدقة الفطر فان التخيير
ثابت هناك ولم يجب بالقدرة الميسرة حتى لم يسقط بهلاك النصاب لان التخيير فيها ليس للتيسير لان قيمة نصف
صاع من بر وقيمة صاع من تمر عندهم سواء فلم يكن في التخيير معنى وهو المعتبر في اليسر بخلاف الاشياء الثلثة هنا فانها
تختلف اختلافا ظاهرا فلذا اوجب التخيير للتيسير وثانيهما انه نقل الحكم عن المال الى الصوم بعارض العجز في الحال مع توهم
القدرة في المآل ولم يعتبر العدم المستمر كما اعتبر في حق الشيخ الفاني وكما قال ان لم تكلم فلانا فعبده حر فان الجزاء معلق بعدم
في عمره فيتيسر على المكلف وفتح باب التدارك للخروج عن العهدة بالصوم في الحال وانما قلنا انه اعتبر العجز الحالي بقوله تعالى
فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام اذ لو اعتبر العجز في جميع العمر لا يبقى اداء الصوم بعد هذا العجز فكان وجوب الكفارة من
قبيل وجوب الزكوة في اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب فاذا هلك المال انتقل الوجوب الى الصوم قوله الا
ان المال جواب سؤال مقدر وهو ان الكفارة لو كانت من قبيل الزكوة لكان ينبغي ان لا يعود وجوب الكفارة بالمال
بحصول المال الاخر بعد السقوط كما في الزكوة فاجاب بان الشرع اعتبر القدرة على الاداء بالمال الذي وجب الزكوة بسببه
لا بمال اخر اذ ترى ان الشرع جعل المال ظرفا للواجب قال الله تعالى وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم وقال
النبي عليه السلام في اربعين شاة شاة فبحصول المال الاخر بعد فواته لا تثبت القدرة على الاداء من المال الهالك فلا يعود الحكم
واما المال الذي تعلق به الوجوب في الكفارة غير عين بل مطلق المال لانها وجبت في الذمة فاي مال اصابه بعد اي وقت بعد الحنث او بعد
الهلاك دامت به القدرة اي حصلت بخلاف الزكوة قوله ولهذا اي ولكون المال غير معين في الكفارة ساوى فيه الاستهلاك
الهلاك حتى سقط وجوب التكفير بالمال بالاستهلاك كما سقط بالهلاك بخلاف الزكوة فان المال لما كان معينا كان استهلاكه
تعديا في محل مشغول بحق الغير فوجب الضمان ولما لم يتعين المال هنا لم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير بوجه فكان الهلاك
والاستهلاك سواء قوله ولا يلزم عدم منع الدين اشارة الى سؤال يرد على هذا التقدير وهو ان الدين لا يمنع وجوب الكفارة
بالمال على الحانث وانه ينافي كونها واجبة بصفة اليسر اذ اليسر فيما اذا كان المؤدى فضل مال غير مشغول بالحاجة وهنا ليس كذلك
فاجاب عنه بانا لا نسلم ان الدين لا يمنع وجوب التكفير بالمال فانه قال بعض مشايخنا لكن لا نسلم ان ذلك ينافي اليسر الذي يشترط
في الكفارة وان كان منافيا لليسر الذي يشترط في الزكوة بيان ذلك ان الزكوة وجبت بصفة اليسر والاغناء لقوله عليه السلام
لا صدقة الا عن ظهر غنى شكرا لنعمة الغنى والشكر يستدعي سببا كاملا يؤثر في ايجاب الشكر من كل وجه اذ لو لم يكن كان
ملحقا بالعدم من وجه والعدم لا يؤثر في وجوب الشكر من ذلك الوجه والدين يسقط كمال الغنى فلم يجب الاغناء لانه متعلق

بالغنى الكامل وهذا معنى قوله شرط الكمال في سببه بخلاف الكفارة فانها شرعت ماحية للذنب لما فيها من معنى العبادة قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقال النبي عليه السلام اتبع الحسنة السيئة تمحها والاغناء فيها ليس بامر لازم الا ترى انها تتادى بلا اغناء والصوم واباحة الطعام والاغناء واذا لم يكن الاغناء مقصودا فيها لم يشترط صفة الغنى فيمن خوطب بها فلم يشترط كمال صفة الغنى وانما شرط ادنى ما يصلح لنيل الثواب واصل المال كاف لذلك وقد وجد قوله واما الحج وصدقة الفطر جواب اشكال وهو ان يقال الحج وجب بقدرة ميسرة بدليل انه شرط فيه القدرة على الزاد والراحلة وهما زايدان على اصل القدرة التي هي صحة البدن لانه يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق ولهذا صح النذر به ماشيا واذا كانت القدرة المشروطة زايدة على اصل القدرة كانت ميسرة ثم لم يشترط بقاؤها لبقاء وجوب الحج حتى لم يسقط عنه الحج بفوات القدرة على الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب عليه وكذلك صدقة الفطر وجبت بقدرة ميسرة بدليل ان الغنى بالنصاب شرط وجوبها واصل القدرة يحصل بملك نصف صاع من البر او صاع من الشعير والتمر ثم لم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب حتى بقي في ذمته بعد فوات الغنى اجاب بانها وجبتا بقدرة ممكنة لا ميسرة اما الحج فلان شرط وجوبه نفس الاستطاعة لقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا ولا يتحقق الاستطاعة غالبا الا بالزاد والراحلة المعتادين بمثل هذا السفر فكان اشتراطهما لتحقق ادنى التمكن من هذا السفر لا للتيسير اذ التيسير لا يقع الا بخدم ومراكب واعوان وهذه الاشياء ليست بشرط بالاجماع ثبت ان القدرة على الزاد والراحلة للتمكن لا للتيسير فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب فان قلت لم لم يعتبر هنا ادنى القدرة من التسير والكسب في الطريق كما اعتبر في الصلوة من توهم امتداد الوقت مع ان ذلك ادنى قلت لان في ذلك حرجا يؤدي الى الهلاك في الغالب والحرج مدفوع بالنص واما اعتبر في الصلوة للخلف وهو القضاء لا لعين الاداء ولا خلف في الحج واما صدقة الفطر فكذلك لا تجب بصفة اليسر بل بقدرة ممكنة واشتراط الغنى فيها ليس لليسر بل لتعيين المخاطب بها قال عليه السلام اغنوهم عن المسألة فلم يكن بد من اعتبار صفة الغنى في المكلف ليتحقق الاغناء ليكون مستفادا من الغنى الشرعي من هذا النص حتى في حق اسارى النصارى الا ترى ان صدقة الفطر تجب على من لو ملك من هذه الثياب فاضلة عن حاجته الاصلية ما يساوي النصاب وجب عليه صدقة الفطر ومثل هذا المال لا يحصل التمكن من الاغناء لا اليسر لان اليسر انما هو بالمال النامي ليكون الاداء من الفضل وذا ليس بشرط ههنا ولهذا لا يشترط حولان الحول المحقق للنماء بل اذا ملك نصابا ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر واذا لم يكن هذا النوع من الغنى مفيدا لا يكون القدرة الميسرة شرطا لهذه الصدقة بل الممكنة فلا يشترط دوامها لبقاء الوجوب

فصل اعلم ان النهي ضد الامر لانه يقابله وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل ولما كان ضد الامر احتمل ان يكون النهي من فيه اقوال كما في الامر فنبه بعض العلماء فاذا ان ذلك بقوله

والاختلاف

والاختلاف في ان النهي يوجب الخ وتقريره ان من قال بان الامر يوجب التكرار لا يتاتى له ان يقول ان النهي يوجب التكرار لان الانتهاء الواجب به ما يستغرق العمر فلا يتصور تكراره اذ هو عبارة عن الامتثال لموجبه مرة بعد اخرى بخلاف الامر لانه لا يقتضي الاستغراق ويتصور فيه التكرار وكذا من قال ان موجب الامر الاباحة لا يقول بان موجب النهي الاباحة لانه يصير حكمهما اي مقتضاهما واحدا وهو التخيير بين الفعل والترك مع ان بينهما تقابلا على سبيل المضادة وهذا لا يجوز اذ فيه رفع الاختلاف للحقائق لكن من قال بوجوب الايتمار يقول بوجوب الانتهاء ههنا وهو مذهب علمائنا لانا امرنا بالانتهاء عما نهينا عنه قال الله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا والامر للوجوب كما مر فيكون الانتهاء واجبا ولان ارتكاب المنهي عنه معصية بدليل اطلاق المعصية على قربان الشجرة في قصة آدم عليه السلام بعد نهيه تعالى عنه بقوله ولا تقربا هذه الشجرة والمعصية اسم لفعل حرام شرعا فلو لم يكن الانتهاء واجبا لم يكن خلافه حراما فان قيل التمسك بالاية انما يتم ان لو كان المراد بالعصيان حقيقته وهو ممنوع بل اريد به مجازه وهو الزلة كما سيشير اليه المصنف في باب افعال النبي عليه السلام قلنا لا نسلم ان يكون المراد به حقيقيا او مجازا واياما كان يستقيم التمسك به اما اذا اريد به حقيقته فظ وكذلك اذا اريد به مجازه لان الزلة والمعصية تشتركان في كونهما فعلين حرامين وتفترقان بالقصد وعدمه على ما يجيء تحقيقه ان شاء الله ولان النهي فعل متعد لازمه انتهى والمتعدي لا يوجد بدون لازمه الى اخر ما قررناه في باب الامر ومن قال بان الامر اعلم ان العلماء الذين قالوا بوجوب المامور به وحرمة المنهي عنه اختلفوا في حكم الامر والنهي في ضد المامور به وضد المنهي عنه اذا لم يقصد نهي او امر فذهب اكثر العلماء من اصحابنا واصحاب الحديث الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده مطلقا سواء كان له ضد واحد كالكفر للايمان او اضداد كثيرة كالنهي عن القيام مثلا لا يكون امرا بالقعود والركوع والسجود والاضطجاع لاستحالة الجمع بين هذه الاضداد اتيانا من شخص واحد في ساعة واحدة وذلك خلاف الامر بالشيء فانه يوجب ترك اضداده وذلك ممكن ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم اذا لم يجعل النهي امرا بجميع الاضداد لا يجعل امرا بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس اولى من البعض وقال بعضهم يجعل امرا بواحد من الاضداد وتعيينه من ضرورة حصول حكم النهي وذهبت طايفة من المتكلمين كابي القاسم وامام الحرمين والغزالي الى انه لا حكم للامر والنهي في الاضداد اصلا سواء كان له ضد واحد او اضداد كثيرة وقال قوم منهم القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري الامر ليس نهيا عن ضده ولا النهي امرا بضده لكن الامر بالشيء يوجب حرمة ضده والنهي عن الشيء يوجب وجوب ضده وقال بعضهم انه يوجب كراهة ضده وقال بعض الفقهاء ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده لا انه يوجب كراهة ذلك بعينه دلالة وهذا اختيار المصنف واختيار القاضي الامام ابي زيد وشمس الايمة وصدر الاسلام ومن تابعهم من المتاخرين الاول بان فعل احد الضدين عين ترك الاخر فيكون طلب احد الضدين عين طلب ترك الضد الاخر ثبت ان الامر بالشيء نهي عن ضده وكذلك

العكس قلنا الاجماع على ان صيغه الامر مخالف لصيغة النهي فلا يكون احدهما عين الاخر لفظا وكذا معنى لان
الامر لطلب الفعل والنهي لطلب الكف واحتج الفريق الثاني بانه لو كان الامر بالشئ نهيا عن ضده او مقتضيا
للنهي عن ضده بطريق التضمن لم يحصل الامر بدون تعقل الكف عن الضد والثاني واما الملازمة فظاهرة واما انتفاء
الثاني فلانا نقطع ان الامر قد يطلب شيئا مع الذهول عن ضده وكذلك يطرد هذا الدليل في النهي وهذا
معنى قول المص فانه مسكوت عنه ولقائل ان يقول لا نم حصول الامر مع الذهول عن ضده فان الكلام
في امر الايجاب وايجاب الشئ بدون المنع عن الضد محال اذ الايجاب هو طلب الفعل مع المنع من الترك على انه معوض
بوجوب المقدمة واحتج الفريق الثالث بان كل واحد من ضد المامور به والمنهي عنه جزء لهما والدال على الكل دال
على الجزء بالتضمن وبانه لو جاز فعل الضد في الامر وتركه في النهي لما كان المامور به واجبا ولا المنهي عنه حراما وهذا
حسن واحتج الفريق الرابع بان النهي الثابت في ضمن الامر ادنى مما اذا ورد مقصودا لان الثابت بضرورة الغير لا يكون
مثل الثابت بنفسه فكان هذا النهي بمنزلة نهي ورد لمعنى في غير المنهي عنه فيثبت به الكراهة دون الحرمة واحتج المص على ذلك
بان الامر بالشئ ليس موجبا لكراهة ضده لا صيغة ولا دلالة لانها ساكتة عن الضد وحكمه والسكوت لا يكون محرما
ولا موجبا الا ان طلب الوجود بالامر يقتضي انتفاء الضد لان انتفاء الضد من ضرورات وجود الضد الاخر
فيكون بطريق الاقتضاء وليس المراد منه المقتضي المصطلح اذ لا يتوقف لصحة المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق
الضرورة كالمقتضي لكن الثابت بطريق الثابت بطريق الاقتضاء دون الثابت بالتصريح اذ الضرورة تكتفي بها بالادنى
ولما كان موجب التصريح الحرمة كان موجب الاقتضاء الكراهة الا ان هاهنا تفصيلا لم يذكره المص بعد هذا والمناسب
ذكره هاهنا وهو انه اذا كان الضد مفوتا للمامور به كالاكل للصوم فانه يثبت حرمة الضد واما اذا لم يكن مفوتا بل يكون
مؤخرا له عن محله او مظنة للتفويت يكون مكروها وعلى غيرها ينبغي ان يقول وعندنا الامر بالشئ يقتضي كراهة
ضده او حرمته قوله وفائدة هذا الاصل اي فائدة ما ذكرنا ان الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده لا التحريم لما لم يكن
مقصودا بالامر لم يجعل مباشرة ضد المامور به حراما ولا مفسدا لاداء المامور به الا اذا فوت الاشتغال بالضد المامور به
لان التفويت حرام واما اذا لم يفوته كان مكروها لان الثابت بطريق الاقتضاء ثابت بالضرورة فيتقدر بقدرها
ولا ضرورة الى القول بالحرمة عند انعدام التفويت كالامر بالقيام في الصلوة ليس بتحريم للقعود حتى اذا قعد بعد السجدة
الثانية في الركعة الاولى ثم قام لا تفسد صلوته لانه لم يفوت القيام لكن القعود يكره لانه يؤدي الى تاخير قيام المامور به
حتى لو قعد ولم يقم يحرم لكونه مفوتا قوله والكف في الصوم اي يتفرع على هذا الاصل ايضا ان كف النفس عن المفطرات
لما ثبت في الصوم مقصودا بالامر وهو قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه واتموا الصيام الى الليل لان الصوم عبارة عن الكف والامساك
لم يجز التداخل في الصوم بان يصوم يوما واحدا عن صومين لوجود التنافي اذ المرء لا يتصوف في زمان واحد بكفين كما لا يتصف

جلوسين وفي العدة لما وجب الكف قصدا لان معنى العدة النهي عن الخروج والتزوج والبروز لقوله تعالى ولا
تعزموا عقدة النكاح ولقوله تعالى ولا يخرجن قال علماؤنا رحمهم الله تداخل العدتان حتى اذا وطئت المعتدة بشبهة
ووجبت عليها عدة اخرى تحتسب ما ترى من الاقراء من العدتين خلافا للشافعي رح اذ الكف ثبت بمعنى النهي لا مقصودا
ولا تضاد في ما ثبت اقتضاء قوله وحرمة الوقاع في الاعتكاف صورة المسئلة ان دواعي الوقاع كالمس والقبلة حرام
على المعتكف عندنا دون الصائم وعن الشافعي رح انها لا تحرم في الاعتكاف قياسا على الصوم واما نقول حرمة الجماع
للمعتكف تثبت قصدا بالتصريح بالنهي وهو قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد فتعدت الحرمة الى
دواعيها كما في الاحرام بخلاف الصوم فان حرمة الجماع لم تثبت فيه قصدا لعدم ورود النهي بل ثبت ضمنا لفوات
الركن وهو الكف فلم يتعد الى دواعيه لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها قوله قال ابو يوسف رح اشارة الى
مسئلتين بناهما ابو يوسف رح على هذا الاصل احدهما ان من سجد في صلوته على مكان نجس ثم اعادها على
مكان طاهر لا تفسد صلوته لان المصلي منهي عن السجدة على مكان نجس اقتضاء لانعدام صريح النهي وكنه ثبت
ذلك ضرورة كونه مامورا بالسجدة على مكان طاهر بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر ومباشرة الضد وهو السجود
على مكان نجس لا تفوت المامور به لامكان الاعادة على مكان طاهر فيكون مكروها في نفسه ولا يكون مفسدا
للصلوة وثانيهما ان احرام الصلوة لا ينقطع بترك القراءة في النفل لان المتنفل امر بالقراءة فيها ولم ينه عن ترك القراءة
فيها نصا بل اقتضاء فترك القراءة في الشفع الاول ما لم يكن مفوتا للفرض وهو القراءة لا يكون مفسدا للصلوة
وذلك لهذا الشفع اي التفويت انما يثبت بالنسبة الى الشفع الاول لا الشفع الثاني لاحتمال وجود القراءة فيه فيبقى
التحريمة ما بقي ذلك الاحتمال صحيحة فلابد لبناء شفع اخر عليها وان فسد اداء الشفع الاول بترك القراءة فيه ليس
من ضرورة فساد الاداء بطلان التحريمة كما اذا فسد الفرض بتذكر الفائتة وكما اذا كان المسافر لو ترك القراءة في
ركعة من ظهره لا ينقطع التحريمة وهو قول ابي حنيفة رح لاحتمال نية الاقامة وقضاء القراءة في الشفع الثاني و
الركعة ليس بعد حتى لو ترك القراءة فيها فكذلك الحكم عندهما واما صورة المسئلة لان كل شفع من التطوع صلوة
على حدة فيفسد الاداء في احد الشفعين لا يوثر في الاخر قوله وقال ابو حنيفة ومحمد رح اشارة الى رد ما ذهب
اليه ابو يوسف رح فانهما قالا انا سلمنا ان الاشتغال بالضد لا يفوت فرض السجود لكن يفوت فرضا اخر
لهذا قلنا بفساد الصلوة بيان ذلك ان السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس مستعملا له بمنزلة
حامل النجس لان السجود انما يحصل بوضع الجبهة على الارض والارض اذا اتصلت بالوجه صار ما كان صفة لذلك
الموضع بمنزلة الصفة للوجه بحكم الاتصال وطهارة البدن والكف عن حمل النجاسة فرض دائم في الصلوة
وبالسجود على المكان النجس يفوت ذلك الفرض فيكون مفسدا كالكف في الصوم لما كان مامورا به في جميع اليوم

يكون الاكل جزءا منه مفسدا ولا يلزم ان النجاسة اذا كانت في موضع البدن لا يمنع عن الجواز عندنا خلافا لزفر رح
لانا انا جعلنا حاملا للنجس باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر فرض ووضعه على المكان النجس مانع عن
اداء الفرض فصار هذا الاستعمال وحمل واطعا واما وضع اليدين فليس بفرض وكان وضعهما على النجاسة بمنزلة
ترك الوضع وذلك لا يمنع الجواز فكذا هذا وقال محمد رح هذا اشارة الى رد قول ابي يوسف رح في المسئلة الماسة
الا ان التحريمة تختلف فقال محمد رح ان احرام الصلوة ينقطع بترك القراءة في ركعة في النفل لان القراءة فرض دائم
من اول الصلوة الى اخرها حكما ولهذا قلنا لا يصلح الامي خليفة للقاري وان كان قد رفع راسه من السجدة الا
وان تعرض القراءة في محلها لفوات القراءة فيما بقي من الصلوة تقديرا لان المقدر انما يصير حقا للاهل والامي ليس
باهل واذا ثبت دوام الفرضية يتحقق الفوات بالترك في الركعة فيفسد الافعال ويتعدى الفساد الى التحريمة لانها
ح يصير بمنزلة افعال ليست من الصلوة فيوجب فساد الاحرام ضرورة وقال ابو حنيفة رح هو كذلك الا انه شرط ان يكون
الفساد بترك القراءة ثابتا بدليل مقطوع به ليصير قويا في نفسه ويصلح للتعدي الى الاحرام والفساد بترك القراءة
في الشفع كله ثبت بدليل قطعي فيتعدى الى الاحرام لقوته واما الفساد بترك القراءة في ركعة واحدة فثبت بدليل غير
قطعي لان عند الحسن البصري رح ترك القراءة في ركعة لا يوجب الفساد فلا يتعدى الى الاحرام لضعفه ونظيره
هذا ما اذا جمع بين حر وعبد في صفقة حيث لا يجوز البيع في القن لان الفساد باعتبار الحر متعدي الى القن بخلاف
ما اذا جمع بين عبد ومدبر في صفقة واحدة حيث لا يتعدى الفساد الى القن لان الفساد باعتبار المدبر غير قطعي
بدليل انه ينفذ بيعه من نفسه وكذا من غيره بقضاء القاضي هذا تحقيق هذا الموضع لكن يرد على ابي حنيفة رح
مسئلة ذكرها في الزيادات وهي ان العريان اذا وجد ثوبا مملوا دما فانه يجب ان يصلي معه قائما بالركوع و
السجود ولو ان يومي قاعدا بدونه حتى يستر به انكشاف العورة مع انه مانع جواز الصلوة في حالة الاختيار بالاتفاق
ومن النجاسة مع انها غير مانعة جواز الصلوة في حالة الاضطرار وان كانت كثيرة عند بعض العلماء وهو عطاء رح و
المعنى عن هذا اشكل اللهم الا ان يقال ان قول عطاء مخالف للاجماع السابق عليه فلا يكون معتبرا قوله النهي في
صفة القبح الى اخره اعلم ان مقتضى النهي قبح المنهي عنه كما ان مقتضى الامر حسن المامور به لان الحكيم لا ينهى عن شيء الا لقبحه
كما انه لا يامر بشيء الا لحسنه قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي اذا تقرر فنقول النهي في صفة القبح اي
المنهي عنه في صفة القبح ينقسم انقسام الامر الى المامور به فكما انقسم المامور به الى الحسن لعينه كذلك ينقسم المنهي عنه الى
القبيح لعينه وانه نوعان وضعا اي عقلا وشرعا والى القبيح لغيره وانه نوعان وصفا ومجاورا وجمعها المعاني
فما قبح لمعنى في عينه وضعا كالكفر والكذب والظلم واللواطة فان الواضع وضع هذه الاسماء لا فعال تعرف قبحها بمجرد
العقل قبل ورود الشرع لا تنفع كفران النعمة والكذب مركوز في العقول وكذا قبح الظلم واللواطة وربما يجعل التوسط

ما قبح شرعا وهذا القول اقرب وما قبح لعينه شرعا لعدم المحلية والاهلية كبيع الحر والمضامين والملاقيح وهوما
في اصلاب الاباء والملاقيح وهو ما في ارحام الامهات لان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد المحصل
الفائدة والحر ليس بمال وكذا ما في الصلب والرحم قبل ان يخلق لا مالية فيه فصار بيع هذه الاشياء عبثا لحلوله في
غير محله كضرب الميت وخطاب الجماد وكذا الصلوة بغير طهارة لما حصر الشرع اهلية العبد لادائها على
حال الطهارة عن الحدث فيكون فعل الصلوة من المحدث عبثا لحصوله من غير اهله فاتصف هذه الاشياء بالقبح عقلا
بواسطة عدم المحلية او الاهلية واعلم انهم لا يعنون بقولهم انه قبيح لعينه ان ذلك قبيح من حيث ذاته لما عرفوا
ان حسن الفعل وقبحه انما يكون لجهات تقع عليها بل المراد منه ان عين الفعل الذي اتصف به النهي قبيح وان كان ذلك
لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان عينه قبيح باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء في غير محله وخلوه
عن الفائدة وحكمه عدم المشروعية اي حكم ما قبح لعينه اما وضعا او شرعا انه غير مشروع اصلا لان ما قبح لعينه لا يتصور
ان يكون مشروعا بوجه قوله وما قبح لغيره اي الذي قبح لغيره ينقسم الى نوعين احدهما ما جاور المعنى الموجب قبحا
اي بطريق الاجتماع حيث تصور انفكاكه عنه في الجملة لا ان يكون داخلا في حقيقته ولا وصفا لازما له كوطي
الرجل زوجته حالة الحيض فان النهي فيه لمعنى استعمال الاذى وهو معنى مجاور للوطي غير متصل به وصفا اذ الوطي قد ينفك
عن استعمال الاذى كما في حالة الطهر الفاسد وكالبيع وقت النداء فان النهي فيه لاجل الاخلال بالسعي الى الجمعة الواجب
والاخلال بالسعي مجاور للبيع قابل للانفكاك الا ترى ان السعي قد يوجد بدون الاخلال بان تبايعا في الطريق ذاهبين
وكذلك العكس اوكالصلوة في الارض المغصوبة فان النهي لاجل شغل ارض الغير بدون الاذن والشغل مجاور للصلوة قابل
للانفكاك عنه بان يلحقه الاذن دلالة من المالك او ينتقل اليه الملك بسبب من الاسباب قال الفاضل الحكيم وفيه بحث ادلام
انفكاك ترك السعي عن البيع وقت النداء حالة الترك اذ الكلام في مثل هذا البيع لا في المطلق ولا يسلم انفكاك الشغل
عن الصلوة في الارض المغصوبة اذ الكلام المفسد بكونها في الارض المغصوبة لا في الصلوة مطلقا وكذا الكلام في
انفكاك استعمال الاذى عن الوطي حالة الحيض وجوابه ان هذا انما يلزم ان لو لم يكن مرادهم بذلك جواز الانفكاك في
الجملة وهو مم واما قلنا ذلك لان غرضهم بيان الفرق بينه وبين القسم الذي يليه اذ الانفكاك فيه لا يتصور فيه
اصلا كما ستعرف ان شاء الله بخلاف هذا القسم فان ذلك يتصور عنه في الجملة كما يتصور وكيف لم يريدوا بذلك وكل عاقل يعلم
ان ترك السعي لا ينفك عن البيع الذي يترك به السعي وان الشغل لا ينفك عن الصلوة في الارض المغصوبة وامثال هذه الاعتراض
انما نشا عن الشارح بالسلف ولعله تبعه كلام الخلف قوله وحكمه شرعا اي حكم هذا النوع ان يكون صحيحا
مشروعا بعد النهي بلا خلاف بين الفقهاء حتى انعقد البيع وقت النداء موجبا للملك من غير توقف على القبض وهو المراد
بالبيع الصحيح لان القبح لما كان باعتبار معنى مجاور للمنهي عنه غير متصل به وصفا لم يؤثر في ازالة مشروعيته اصلا ولا
وصفا

فا وجب الكراهة دون الفساد كالصيام اذا ترك الصلوة والطائف اذا شتم يكونان مطيعين بالصوم والطواف
عاصيين بترك الصلوة والشتم ولا يوثر ترك الصلوة في افساد اصل الصوم ووصفه وكذلك الشتم لا يوثر في افساد
اصل الطواف ووصفه لانهما مجاوران للصوم والطواف غير متصلين بهما وصفا وبهذا التقرير ظهر ان قوله
كما تم لا يصلح متعلق بقوله وحكمه الشرعية لا بقوله لانه ينفك عنه قوله والى ما يتصل به وصفا اي النوع الثاني مما
قبح لغيره ما اتصل به المعنى الموجب للقبح حتى صار وصفا له لا يتصور انفكاكه عنه كالبيع من المعاملات بيع الربوا فانه
قد وجد ركن البيع فيه من اهله في محله فلا يكون قبيحا باصله ولكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفا له وهو
اشتراط الفضل الذي فات به المساواة التي شرطت لجواز بيع الجنس بالجنس ومن العبادات صوم يوم العيد
فان المعنى الموجب للقبح غير الصوم لكنه اتصل به وصفا فان الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلث نهارا مع النية
وهو في نفسه حسن لكنه قبح بمعنى انه يوم عيد وضيافة وهو صفة الوقت الذي هو في معنى ركن الصوم اذ لا
يتصور انفكاكه عنه قوله الحقه الشافعي به بالقسم الاول اي الحق الشافعي النوع الثاني مما قبح لغيره بالقسم
الاول وهو ما قبح لعينه حتى حكم ببطلان بيع الربوا وصوم يوم العيد وجعل النهي نسخا للمشروعية مطلقا ثم لا بد
من تفسير البطلان والصحة والفساد فالصحة عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء في العبادات وسببا
لترتب ثمراته المطلوبة منه عليه شرعا في المعاملات وبازائها البطلان فيهما واما الفساد فمرادف البطلان عند
الشافعي وقسم ثالث مباين لهما عندنا وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه احتج الشافعي على ان
هذا النوع ملحق بالقسم الاول بان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن اذ لا يصح ان يقال
نهى الشارع لا يقتضي القبح كما لا يصح ان يقال امر الشارع لا يقتضي الحسن وعدم صحة النفي آية كونه حقيقة فينصرف مطلقه الى
الكامل اذ الناقص موجود من وجه دون وجه والكامل في صفة القبح ان يكون في عين المنهي عنه لا في غيره كما قلنا
في جانب الحسن واذا ثبت ان النهي يقتضي قبح المنهي عنه لعينه لا يبقى مشروعا بعد النهي لان ادنى درجات المشروع
ان يكون مباحا والقبيح لعينه حرام لعينه فلا يكون مشروعا بل يكون النهي ابطالا للمشروعية المنهي عنه ونسخا له
ونحن الحقنا النوع الثاني مما قبح لغيره بالنوع الثاني وهو النوع الاول مما قبح لغيره وانما سماه ثانيا باعتبار
القبيح لعينه فلانا في مستدلين في ذلك بوجهين احدهما من حيث حكم النهي بانه ان النهي يراد به ترك الفعل وهو
ان لا يفعل مضافا الى اختياره وذلك يعتمد تصور المنهي عنه شرعا بحيث يترتب عليه احكامه اذ وجود المشروعات
بشرعيتها وترتب احكامها عليه ليكون العبد مبتلى بين ان يكف باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعل فيعاقب
عليه لان النهي عما لا يكون لا يتصور كالاعمى لا تبصر ولا للزمن لا تطر ولانه لو لم يكن متصورا لكان الامتناع
فيه لعدم المنهي عنه لا لامتناعه اختيارا فلا يبقى النهي نهيا بل يصير نسخا مع ان التغاير بينهما

ثابت حقيقة ان النسخ يتصرف في الحكم بالرفع اذ النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر والنهي
يتصرف في المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء
والعدم في المنهي عنه بناء على الامتناع الاختياري ومما يطرفي سمعي اذ الاول بناني الوجوب والثاني لا ينافيه
بل يقتضيه وفيه بحث لانه يعكر كونه مضادة على الخط يرد عليه ان النهي قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية
انا قلنا ان تم هذا الدليل يبطل تلك القاعدة وان لم يتم فيسقط قوله والحكم الاصلي في النهي ما ذكرنا وهو ان يكون
المنهي عنه متصور الوجود واما النوع الحاشية الى الدليل الثاني وهو الاستدلال من حيث هو معنى النهي وان كان
ظاهر العبارة لا يساعد عليه وتقريره ان القبح يثبت مقتضى شرعا تحقيقا لحكم النهي اذ الناهي حكيم فلا ينهى عن شيء
الا لقبحه والثابت بطريق الاقتضاء ثابت ضرورة تصحيح المقتضي فيثبت على وجه يكون محققا للمقتضي لا مبطلا له
وذلك في الذي ذهبنا اليه وهو ان يثبت القبح لغيره وصفا لا ان يكون مبطلا للمشروعية كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله
لان في ذلك ابطال المقتضي الذي هو الاصل بتحقيق المقتضى الذي يثبت ضرورة تصحيحه لما سبق ان النهي لا يصح بدون
مشروعية المنهي عنه وبطلان المقتضي يقتضي بطلان المقتضى وهو القبح وهذا في الحقيقة قول بموجب العلة فانه لما
قال النهي في اقتضاء القبح حقيقة قلنا لما كان القبح مقتضى ينبغي ان يثبت على هذا الوجه الذي ذكرنا حتى لا يلزم
بطلان المقتضي والمقتضى وفيه نظر لان المقتضي للقبح لا يبطل سواء حمل على النسخ او لا قوله والمشروع يحتمل
الفساد اشارة الى الفساد عما سال بقاء المشروعية بمعنى التصور وصفة القبح بمعنى عدم التصور فيعمل بالنافي فعال
المشروع يحتمل الفساد بالنهي ولا تنافي ذا المشروعية فانه باصل الفعل والقبح بوصفه ومثل هذا واقع بالاجماع كالاحرام
الفاسد ونوال المحرم لو جامع قبل الوقوف بعرفة او احرم مجامعا لاهله يفسد احرامه ويجب عليه المضي
مع ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات الاحرام يجب عليه الجزاء وهو دليل على بقائه مشروعا ويجب
عليه القضاء في العام القابل وهو دليل على فساده وكالطلاق المحظور وهو الطلاق في حالة الحيض والصلوة المكروهة
اي الصلوة في الارض المغصوبة والاوقات المكروهة فعلم انه لا تنافي بين المشروعية وبين قبح الوصف فيجب
اثبات المنهي عنه على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات لان منزلة المقتضي ان يكون تابعا ومصححا له لا ان
يكون مبطلا له او يقول منازل المشروعات بلا صحيحة وفاسدة ومكروهة وعلى تقدير ان يكون النهي نسخا للفاسد
وجود اصلا ومحافظة لحدودها حيث جعل حقيقة كل مغايرة للاخر فلا يجعل المنهي عنه منسوخا ولا
النهي ناسخا وفيه اشارة الى رد قول الشافعي حيث جعل النهي نسخا والمنهي عنه منسوخا وفيه نظر لان
النهي ان لم يصلح ناسخا ينبغي ان لا يحمل النهي في الافعال الحسية على القبح لعينه لانه نسخ للمشروعية قوله و
ظهر بما ذكرنا الفرق اشارة الى رد قول الشافعي بهذا في الحاق النهي بالامر في اقتضاء الكمال في موجبه فقال

وبما ذكرنا من التقرير ظهر الفرق بين الامر والنهي لان الحسن في المامور به وان كان ثابتا بمعنى الامر لكن كماله و
هو ان يكون حسنا لعينه لا يبطل الامر بل يحقق موجبه وذلك خلاف النهي فان كمال القبح يجعله في اصله سيطله
على ما قررناه قوله وعلى هذا اي على ما ذكرنا ان النهي اذا ورد في الافعال الشرعية يعود المشروعية قلنا البيع
بالخمر اي اذا باع شيئا متقوما كالعبد مثلا بالخمر بان جعلها ثمنا مشروع باصله لوجود ركنه وهو قوله بعت واشتريت
في محله وهو المال المتقوم غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان النهي لمعنى فيه لان الخمر واجبة الاجتناب فلا يجوز تسليمه
وتسلمه لان الثمن نازل منزلة الوصف حيث يتوقف وجوده على البيع بخلاف المبيع وكذلك هلاك المبيع يمنع صحة
الاقالة وهلاك الثمن لا يمنعها لكن الخمر لما كانت مالا لان المال ما يخلق لمصلحة الادمي ويجري فيه الشح والظنة والخمر
كذلك غير متقوم لان المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته وليست هي كذلك ولهذا لا يجب الضمان باتلافها
صلحت ثمنا من وجه دون وجه اي من حيث انها مال يصلح ثمنا لان البيع عبارة عن مبادلة المال بالمال بالتراضي
وقد وجد ومن حيث انها غير متقومة لا يصلح ثمنا قطعيا بالفساد لا بالبطلان قال الفاضل السمرقندي رح وفيه
بحث لان الثمن ركن البيع اذ البيع كما لا يتحقق بدون المبيع لا يتحقق بدون الثمن فبطلانه لكونه غير متقوم يوجب
بطلان البيع ولا نم انه ليس بمتقوم يكون مالا ويمكن ان يجاب عنه بانه لا نسلم ان يكون المراد سلوك الثمن ركن ان
ذكره ركن او وجوده والاول مما لا نزاع فيه ولكن لا يفيد اذ الكلام في الوجود فنقول وجود المبيع في ملك البائع
ركن حتى لو باع شيئا ليس في ملكه لا ينعقد البيع خلاف الثمن والثاني باطل لانعقاد الاجماع على ان من اشترى
شيئا بثمن وليس في ملكه شيء يجوز فلو كان وجود الثمن ركن البيع لما تحقق البيع بدونه كما لا يتحقق بدون المبيع قوله
البيع لا يتحقق بدون الثمن قلنا نعم لكن الثمن ثبت في ذمة المشتري والكلام في انه لا يوجد سابقا على البيع
وقوله لا نم انه ليس بمتقوم يكون مالا فاسد لان المال عبارة عما ذكرنا وكذلك التقوم وبما يحسبان ينفك احدهما
عن الاخر فلا يلزم من عدم التقوم بطلان المالية وقد مر تحقيقه قوله وكذا اذا اشترى خمرا بعبد اي اذا جعل الخمر
مبيعا والعبد ثمنا يكون البيع فاسدا ايضا لا باطلا لانه وان جعل العبد ثمنا لكن هذا بيع مقايضة يكون كل
واحد منهما ثمنا لصاحبه كما هو حكم المقايضة فينعقد البيع موجبا حكمه وهو الملك في محل يقبله وهو العبد ولكن
بصفة الفساد وغير موجب في محل لا يقبله وهو الخمر حتى لا يملك الخمر وان قبضها بحكم العقد قوله بخلاف بيع الخمر اي
بالدراهم فانه باطل لان الدراهم تعينت للثمنية فتعينت الخمر مبيعة وهي ليس بمحل العقد لان الشرع امر باهانته
وترك اعزازه وفي تملكه بالعقد مقصودا اعزازه وذا لا يجوز قوله والبيع بالميتة اي بخلاف البيع بالميتة
فانه باطل لانها ليست بمال لا حالا ولا مآلا بخلاف الخمر وكذا لا يعد مالا في دين سماوي فوقع العقد بلا ثمن
وذلك باطل والبيع بجلد الميتة باطل ايضا لانه ليس بمال في الحال وذلك ظاهر ولا في المآل فانه لو ترك كذلك يفسد

وانما يحصل المالية فيه بصنع جديد وهو الدباغ فانعدم البيع فيه بالاتفاق لانعدام ركنه وهو ذكر الثمن
حتى لو قضى قاض بجوازه لا ينفذ كذا ذكره الامام السرخسي رح وكذا بيع الربوا وهو بيع احد المتجانسين بالاخر
وفي احد المتجانسين فضل خال عن العوض شرط في البيع مشروع باصله اذ لا خلل في ركنه واهله ومحله
مبادلة المال بالمال من اهله مع التراضي والنهي انما يتعلق بوصفه وهو الفضل الخالي عن العوض الذي يفوت
به المساواة الواجبة ولا خفاء في كون هذا الفضل تبعا وهو المعني بالوصف او نقول النهي انما يتعلق بالربوا
لفوات شرط الجواز وهو المساواة باشتراط الفضل الخالي عن العوض وشرط الشيء تابعه فيكون وصفا اذ
المراد بالوصف ما لا يكون قوام العقد به وهذا كذلك فان قلت المشروط بدون الشرط باطل كالصلوة بدون
الطهارة قلت هذا انما يتوجه ان لو كانت المساواة شرطا لانعقاد البيع ووجوده شرعا وهو ممنوع بل شرط
لصحته فيبطل الصحة وبطلان الصحة لا يستلزم بطلان اصل البيع لجواز ان يكون فاسدا بخلاف الطهارة
فانها شرط لوجود الصلوة شرعا فينعدم عند عدمها ولو سلم انها شرط لصحتها لكن الصلوة لا يوجد مع الفساد
بخلاف البيع قوله وكذلك صوم يوم النحر وايام التشريق مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى في قطع النفس
الامارة بالسوء في وقت صحتها للصوم وهو النهار وانما النهي يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فيكون فيه
اعراضا عن ضيافة الله تعالى الموضوعة في هذا الوقت وهذا الاعراض صفة للصوم لا نفسه لتصوره
بدون الاعراض في الجملة وهذا آية المغايرة الا انه لا ينفك عنه في هذه الايام فيكون وصفا متصلا به
فصار فاسدا لا باطلا لو كان النهي للاعراض كان ينبغي ان يأثم من لم يأكل بدون النية لانه يسمى
من لم يأكل بدون النية لعدم الطعام والحمية لا يأثم لانه بترك الاجابة عن عذر اما من لم يأكل مع القدرة
على الطعام وانعدام العذر فلا نم انه لا يأثم قال الفاضل السمرقندي رح وفيه بحث لان الامساك
انما يكون لله تعالى ان لو كان باذنه او ما نهي عنه وبها ر الصيام فاخرجه الشرع عن كونه وقت الصوم
كالليل قلت سلمنا ان الامساك انما يكون لله تعالى بذلك الشرط لكن النهي ورد عن الصوم بعينه
حتى يقطع الاذن بل ورد عن الاعراض عن الضيافة في المعنى الا ان الاعراض لما كان لازم الصوم اضيف
النهي اليه فصار النهي منهيا لغيره لا لذاته فبقي الصوم مأذونا فيه بالنظر الى اصله وقوله نهار
الضيافة فاخرجه الشرع عن وقته للصوم ممنوع اذ النهي الوارد بقوله لا تصوموا في هذه الايام لا يقتضي
خروجها عن الوقتية بل يقتضي بقاءها محلا لها لما بينا من اقتضاء النهي التصور قوله ووقت طلوع الشمس
وغروبها اي هذه الاوقات صحيحة في انفسها لانها اوقات كسائر الاوقات وفاسدة باوصافها وهي كونها
منسوبة الى الشيطان كما جاءت به السنة وهي ان النبي عليه السلام نهى عن الصلوة في الاوقات الثلثة

وقال انها تطلع بين قرني الشيطان يرنها في عين من يعبدها حتى يسجدوا لها واذا ارتفعت فارقها واذا كانت ظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها واذا دنت من الغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات لهذا معنى نسبة الوقت من الشيطان وقرنا الشيطان ناحيتا راسه قيل ان الشيطان يدني راسه من الشمس في هذه الاوقات ليكون الساجد للشمس ساجدا له وقيل قرن الشمس يسجدون لها في هذه الاوقات نهى عن الصلوة فيها لذلك وقيل هو مثل السلطنة في الاوقات على عبدة الشمس وحركتهم على عبادتها فيجب على المومن ان يمتنع عن الصلوة في هذه الاوقات عبدة الشمس فكانت هذه الاوقات في حق الصلوة مثل يوم النحر في حق الصوم وكان ينبغي ان يقع الصلوة فيها فاسدة كالصوم في يوم النحر اذ النهي في الصورتين لمعنى في الوقت واشار المص بهٰ الى الفرق فقال لا ان اتصال الوقت بالصلوة فوق اتصال المكان بالصلوة ودون اتصال الوقت بالصوم لان الوقت سبب للصوم ومعيار له اي مقدر يزيد بطوله وينقص بقصره والمكان ليست سبب للصلوة ولا معيارا لها والوقت للصلوة سبب لا معيار كما عرف ولا اثر لكونه ظرفا لها لان نقصان الظرف لا يوجب نقصان المظروف ولما كان اتصال الوقت الفاسد بالصوم اشد كان تاثيره اشد فلنا الصوم في هذه الايام فاسد فلم يضمن بالشروع حتى لو افسد بعد الشروع فيه لا يجب عليه القضا في ظاهر الرواية ولا يصلح لاسقاط ما في ذمته من قضاء رمضان والنذور والكفارات لان ما وجب كاملا لا يتادى ناقصا وكره الصلوة في الارض المغصوبة ولا يكون فيها فساد ولا نقصان فيضمن بالشروع فيها ويصلح لاسقاط ما في ذمته من القضاء والنذور ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يصح الصلوة في الارض المغصوبة كما قال احمد والامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلوة مشتملة على الحركات والسكنات والحركة شغل حيز بعد ان كان في حيز آخر والسكون شغل حيز واحد في زمانين فشغل الحيز جزء ماهيتها وهو جزء الصلوة وجزء الجزء جزء وشغل الحيز في هذه الصلوة منهي عنه لانه كونه في الارض المغصوبة وهي منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة منهيا عنه فاستحال ان يكون مامورا به فلم تكن هذه الصلوة مامورا بها اذ الامر بالكل التركيبي امر بالجزء فلا يكون آتيا بالمامور به واجاب عنه بان الصلوة في الدار المغصوبة ليست مامورا بها من حيث انها صلوة متعينة بكونها في الدار المغصوبة بل من حيث هي صلوة مطلقا وحركة وما جزء الصلوة المطلقة منهيا عنها ثم والهيئة الحاصلة لها بعد الجمع وان كانت منهيا عنها لكن لا يكون موجبة لنهي الصلوة المطلقة ضرورة كونها غير لازمة لها اذ الصلوة المطلقة قد تتحقق بدون تلك الهيئة واذا كانت الصلوة المطلقة غير منهي عنها وقد اتى بها لانه قد اتى بالصلوة المقيدة والمقيد يستلزم المطلق فيكون قد اتى بالمامور به فيصح ونظير هذا ما قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فانه اذا خاط الثوب في الدار المنهي عنها نقطع بطاعته من جهة انه خاط

ومعصيته من حيث انه دخل الدار فيكون فعل الخياطة مامورا به منهيا عنه من وجهين فكذلك فيما نحن فيه ولانه لو امتنع ذلك لامتنع النهي عن فعل لان نفس الفعل مامور به لكونه جزء من الفعل المامور به وكل منهي عنه فرد من افراد نفس الفعل وفيه بحث لان هذا الفعل المعين جزء من ماهية الصلوة المعينة و اذا كان هذا الجزء منهيا عنه استحال كون هذه الصلوة مامورا بها والا يلزم ان يكون مامورا بها ومنهيا عنها وذلك تكليف ما لا يطاق واما المثال الذي ذكروه فيبعد لان هنا الفعل الذي هو متعلق الامر غير الفعل الذي هو متعلق النهي ولا تلازم بينهما فيصح الامر باحدهما والنهي عن الآخر واما النزاع في صحة تعلق الامر والنهي بالشيء الواحد فان احدهما من الاخر واما النقض الاجمالي فغير وارد لان كلامنا في المركب الخارجي لا العقلي وقول العلامة النسفي الدليل على صحتها انها لا يؤمر بقضائها بالاجماع مشكل لان احمد واكثر المتكلمين مخالف فيها فكيف ينعقد الاجماع مع خلافهم على انه قد ذكر في صدر هذا البحث ان الصلوة في الدار المغصوبة لا تصح عند احمد وبعض المتكلمين واهل الظاهر والزيدية والامام فخر الدين الرازي ثم ذكر بعده انه لا يؤمر بالقضاء اجماعا وليس هذا الا تناقضا واستقصت في الاوقات المكروهة اي لما كان اتصال الوقت بالصلوة اضعف من اتصاله بالصوم واقوى من اتصاله من المكان صارت الصلوة في الاوقات المكروهة ناقصة لا فاسدة حتى يضمن بالشروع فيها ولا يصلح لاسقاط ما في ذمته من القضاء والنذور لان ما وجب كاملا لا يتادى ناقصا فان قيل ينبغي ان لا يمنع النقصان عن الاسقاط كما لا يمنع الكراهة الا ترى ان من ترك بعض الواجبات في الصلوة سهوا خرج عن العهدة وان تمكن فيه النقصان حتى وجب جبره بالسجود قلنا النقصان انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المامور به اصلا ووصفا واما ما لم يدخل تحت الامر فقواته لا يمنع لانه لا يخل بالمامور به ثم الوقت في الصلوة داخل تحت الامر بالدلائل القاطعة فنقصانه يمنع عن الجواز وواجباتها لم تدخل تحت الامر فقواتها لا يمنع الجواز لان المامور به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان بخبر لا يراد به على الكتاب فيوجب العمل دون العلم فلا يظهر في حق جواز المامور به وكذا المكان في الصلوة لم يدخل تحت الامر فلا يتعلق المامور به نقصانه كذا قيل ويمكن ان يجاب عنه بوجه آخر وهو انه لما انجبر نقصان الصلوة بالسجود صار كان لم يكن فيكون كاملا حكما بخلاف النقصان في الاوقات المكروهة اذ لا جابر هنا فوضح الفرق الا انه يرد ما اذا تركه عمدا قوله ثم النهي عن الافعال الحسية

اعلم ان النهي نوعان نهي عن الافعال الحسية وهي التي تتوقف حقيقتها على الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمر ونهي عن الافعال الشرعية وهي التي يتوقف تحققها على الشرع اي لا يدرك لولا خطاب الشارع كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فان كون الصلوة عبارة عن اركان معلومة وشرائط مخصوصة لم تكن قبل

الشرع وكذا كون الصوم عبارة عن امساك مخصوص في وقت مخصوص وكذا كون البيع عبارة عن ايجاب
وقبول بلفظين خاصين مع شرايطه يرجع بعضها الى الاصل وبعضها الى المحل مما لا يعرف لولا خطاب
الشارع والنهي اذا ورد عن الافعال الحسية يدل على كونها قبيحة في عينها لان الاصل ان يثبت القبح
فيما اضيف اليه النهي لانها لم يوصف اليه فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة واذا ورد عن الافعال الشرعية
يوجب قبحا غيرها لكن متصلا به لان اثبات القبح في عين الشرعي يوجب ابطال اصله اي يوجب ابطال
النهي لان النهي عن الفعل الحسي فانه لا يؤدي الى ابطال النهي على ما ذكرنا تمام تقريره قوله الا اذا قام
الدليل على خلافه اي على خلاف ذلك فيهما في حمل كل واحد منهما على محمله وهو القبح لغيره في المحسوس ولعينه
في المشروع مثال المحسوس قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فقد علم ان النهي لمعنى مجاور في المحل و
هو الاذى بدليل سياق الاية وهو قوله تعالى قل هو اذى لا لذاته حتى لا يبطل احصان المحدود
بالوطي في حالة الحيض ويثبت احصان الرجم والحل للزوج الاول ومثال المشروع النهي عن بيع الحر و
المضامين والملاقيح اذ البيع لا بد له من محل قابل للتمليك فاذا اضافه الى غير محله كان ذلك سفها
والسفه قبيح بعينه على ما حققناه قوله وعند الشافعي هو النهي في البابين اي المحسوس والمشروع يوجب
القبح في عينه حتى لا يكون المنهي عنه مشروعا اصلا الا اذا دل الدليل على خلافه في حمل كل واحد
منهما على محمله وهو انه يثبت القبح في غير المنهي عنه كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت
النداء والوطي في حالة الحيض قوله ولا يلزم عليه جواب عما يرد على الشافعي وهو تقريره ان قوله النهي يقتضي
رفع المشروعية منقوض بالظهار فان الظهار منهي عنه مع شرعيته لترتب حكم شرعي عليه وهو الكفارة و
اجاب بان هذا غير محل النزاع اذ كلامنا في النهي الوارد عن تصرف موضوع لحكم مطلوب شرعا كالبيع للملك و
النكاح للحل اتراه هل يبقى سببا لذلك الحكم بعد النهي ام لا والظهار لم يكن كذلك بل كان حراما محضا
لكونه منكرا من القول وزورا والكفارة انما وجبت جزاء لتلك الجريمة وثبوت وصف الحرمة في
السبب لا يخرج السبب من ان يكون صالحا لايجاب الجزاء بل يحققه كما في قتل العمد فانه حرام مع انه اوجب
القصاص جزاء قوله ولا يلزمنا النكاح اي لا يلزم على ما ذكرنا من الاصل النكاح بغير شهود وجه وروده
ان النبي عليه السلام قال لا نكاح الا بشهود وهذا وان كان نفيا لكنه مستعار للنهي لانه لا يمكن حمله على النفي
لوجوب الخلف في كلام النبي عليه السلام اذ قد يوجد النكاح بغير شهود حسا فقد وجد النهي عن امر شرعي
وهو النكاح مع انه غير مشروع بدليل بقاء الحرمة في المحل فاجاب عنه بانا لا نسلم انه نهي حتى يلزم علينا
بل هو نفي لان الصيغة موضوعة له والحقيقة حقيق بان يراد قوله لو كان نفيا يلزم الخلف قلنا لا نسلم وانما يلزم

اي والاصل هو الحقيقة في الكلام الا اذا دل الدليل على ارادة المجاز ولم يدل هنا لانا نفينا نكاحا شرعيا لا ارجحيا

اي لا نسلم ان المراد من النهي ... فكان نفيا والنفي لم يتصور وجوده لهذا

ان لو كان المنفي النكاح الحسي وهو ممنوع بل المنفي النكاح الشرعي اذ كل متكلم يتكلم بلسانه ولم يوجد
نكاح مشروع بلا شهود اصلا فان قيل لا يجوز حمله على النفي والا لكان المنفي به النكاح الحسي والشرعي
والاول باطل لما قلنا وكذا الثاني لان النكاح الموجود بلا شهود شرعي والا لما ترتب عليه الاحكام الشرعية
من وجوب العدة وثبوت النسب وسقوط الحد فيلزم الخلف قلنا المنفي النكاح الشرعي وانما تثبت
هذه الاحكام لشبهة العقد والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت ولو سلمنا ان هذا النفي
بمعنى النهي لكن ملك النكاح ملك ضروري لحاجة التوالد والتناسل على الوجه السالم من التنازع
والتقاتل لانه استيلاء على جزء الحر وهي مالكة جميع اجزائها فلا تكون مملوكة للتنافي بينهما و
الضرورات تتقدر بقدر الحاجات ويكفي لهذا الغرض حل الاستمتاع بها فالنكاح مشروع لحل الاستمتاع
لا ينفصل عنه حتى لا يصح عند الحرمة المقارنة ويبطل بالحرمة الطارئة ولهذا لا يظهر في حق التمليك من الغير بالبيع
والاجارة والاعارة والانتقال الى الورثة والنهي يقتضي الحرمة لا محالة والحل والحرمة لا يجتمعان لتضاد بينهما
كذا قيل وفيه بحث لان المحل مختلف ومتى انتفى الحل انتفى الملك ضرورة انه لا ينفصل عنه واذا انتفى
الملك انتفى النكاح لان اسباب الشرعية انما شرعت لاحكامها لا لذواتها وح لا يرد علينا نقض لانا
قلنا ان النهي يوجب المشروعية انما قلنا حيث امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية لا مطلقا
والنكاح بغير شهود مطلقا لا يمكن فيه ذلك لما بينا من التضاد بينهما بخلاف البيع حيث امكن القول
فيه ببقاء المشروعية بعد النهي فانه شرع بملك اليمين والتحريم لا يضاده فامكن الجمع بينهما لان التحريم
يضاد الحل دون الملك والحل في ملك اليمين غير لازم اذ قد يتخلف عنه الحل شرعا الا ترى انه شرع في
موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالعبيد والبهائم بخلاف النكاح حيث
لم يشرع فيها لذلك انه لا ينفصل عن الحل فان قلت النكاح ينعقد ويبقى في حالة الاحرام والاعتكاف
والحيض مع حرمة الاستمتاع وكذا يبقى مع الظهار الموجب للحرمة قلت انما ينعقد ويبقى لظهور الحل بعد
زوال هذه الموانع فانها ستنتهي لا محالة كمن يزوج امرأة وهناك مانع لا يمكنه الوصول اليها حسا الا انه
بخلاف ما نحن فيه فانه ليس فيه مانع يزول ولقائل ان يقول يلزم منه هذا عدم مشروعية صوم
يوم النحر لان الصوم مشروع للطاعة والنهي يوجب كونه معصية وبينهما تضاد وكذا عدم مشروعية
الصلوة في الارض المغصوبة للتضاد بين كونه طاعة ومعصية قوله وهذا جواب عن قوله تعالى و
لا تنكحوا ما نكح اباؤكم والاشارة في قوله وهذا يرجع الى الوجه الثاني وتقرير الجواب فيه ما مر ان
القول بالمشروعية هنا لا يمكن لان مشروعية النكاح لا تنفصل عن الحل والنهي لما اوجب الحرمة انتفى الحل فانتفى

قد انا سبق التضاد اذا كان ... الطاعة والمعصية واحدا ... الاغراض عن ... والله تعالى اعلم

النكاح لما بينا فيكون النهي مستعاراً للنفي فلا يرد علينا وقال الامام شمس الائمة الكردري لا يرد
منه الآية نقضا على هذا الاصل لان كلامنا فيما كان مشروعا ثم صار منهيا عنه اي بقي مشروعا بعد
النهي ام لا لم يكن ذلك مشروعا اصلاً بدليل قوله تعالى انه كان فاحشة ومقتا فلم يكن من هذا
الباب قوله ولا يلزم استيلاء الكفار اعلم انه لما ذكر جواب المسائل التي نقضا على الاصل المختلف
فيه وهو ان النهي عن الافعال الشرعية يوجب بقاء المشروعية شرع فيما يرد نقضا على الاصل المتفق
عليه وهو ان النهي عن الافعال الحسية يوجب نفي المشروعية عنها وهي اربع مسائل احدها استيلاء الكافر
على مال المسلم ووجه وروده ان الاستيلاء فعل حسي منهي عنه لذاته فينبغي ان لا يكون مشروعا لما تقرر من
الاصل وانتم جعلتموه مشروعا بعد النهي حيث جعلتموه سببا للملك الذي هو نعمة وثانيها سفر المعصية
ووجه وروده ان سفر المعصية بالاباق وقطع الطريق فعل حسي منهي عنه فينتفي مشروعيته وقد قلتم خلاف
ذلك حيث جعلتموه سببا للرخصة التي هي نعمة لاتنال الا بما هو مشروع وثالثها ورابعها الغصب والزنا
فانهما فعلان حسيان منهيان بقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل و
لا تقربوا الزنا فيكونان قبيحين لعينهما وانتم جعلتموهما بعد النهي اذ جعلتم الغصب سببا للملك المغصوب
بالتغيير والملك نعمة وجعلتم الزنا سببا لحرمة المصاهرة وحرمة المصاهرة نعمة لانها تلحق الاجنبيات بالامهات
والاجانب بالآباء واجاب عن الاول بوجهين الاول ان هذا انما يرد نقضا ان لو كان الاستيلاء على
الاموال منهيا لذاته وهو ممنوع بل هو منهي بواسطة العصمة في المحل اذ المال في الاصل مباح التملك بالاستيلاء
عليه الا ترى انه لو استولى على مال مباح او على صيد يصير مملوكا له بالاجماع فثبت انه نهي عنه
لغيره وهو العصمة التي هي عبارة عن كون الشيء حراما التعرض لحق الشرع او لحق العبد والعصمة انما تثبت في
حقنا لا في حق اهل الحرب لانها انما تثبت بالخطاب بالاجماع ولا يثبت الخطاب في حقهم لانقطاع
ولاية التبليغ والالتزام فكان استيلاؤهم على هذا المال واستيلاؤهم على الصيد سواء وحاصل
الجواب ان الاستيلاء المنهي انما هو استيلاء المسلم لا الاستيلاء على الاطلاق فلا يكون استيلاء الكافر
منهيا عنه فلا يرد نقضا فان قيل لزم على هذا استيلاؤهم على رقابنا حيث لا يملكونها به قلنا انما
يلزم ذلك ان لو كان الرقاب في الاصل مباح التملك بالاستيلاء عليها كالاموال حتى يكون النهي عن
الاستيلاء على الرقاب نهيا لغيره وهو ممنوع كيف وقد قال الله تعالى ولقد كرمنا بني آدم والمملوكية
تنافي المكرمية فكان الاصل فيه الحظر والاباحة لعارض فيكون منهيا لذاته الثاني انا وان سلمنا ان العصمة
ثابتة في حق الجميع الا انها انتهت منا بانتهاء سببها وهو الاحراز لان العصمة انما تثبت بالاحراز وهو

يتحقق باليد عليه حقيقة بان كان في تصرفه او بالدار على ما عرف وقد انتهى كلاهما باحرازهم المأخوذ
بدار الحرب فينتفي العصمة المانعة به واذا انتهت العصمة سقط النهي فلم يبق الاستيلاء محظورا فصلح ان
يكون سببا للملك ولهذا لا يملكون احرارنا لان العصمة عن الاسترقاق بالحرية المتأكدة بالاسلام
ولم يثبته بالاحراز الموجود منهم وحاصل هذا الجواب انما هو محظور وهو ابتداء الاستيلاء ليس بسبب للملك
وما هو سبب للملك عندنا وهو حال البقاء ليس بمحظور فلا يرد النقض لا يقال لو كان ابتداء الاستيلاء
غير مفيد للملك لعدم المحل فلا ينقلب مفيدا بقاؤه كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه حتى لو هلك
في يده يجب عليه الجزاء وان زالت عصمة الاحرام بعد الاخراج وكمن اشترى خمرا فصارت خلا لا ينعقد
البيع وان صار محلا للبيع كذا هذا لانا نقول قد عرف بالدليل ان الفعل الذي له دوام حكم الابتداء
حالة البقاء كانه يجدد ساعة فساعة كما في مسألة اللبس والسكنى في حق الحنث والاستيلاء من هذا القبيل
فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء في دار الحرب فيصلح
سببا للملك واما مسألة الصيد فلانا لا نسلم انه لا يملك بعد الاخراج الا ترى انه لو باع جاز بيعه نص عليه في
الجامع وكذا حل اكله لكنه يجب الارسال ولو لم يرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم وصيانة لحرمته
فانا لو فتحنا هذا الباب ادى ذلك الا فوت الامن عن الصيد واما مسألة البيع فليس من هذا
القبيل لانه ليس بممتد فاذا لم يصادف محله بطل اصلاً قوله واما سفر المعصية اشارة الى الجواب
عن النقض بالمسألة الثانية وتحريره ان سفر المعصية غير منهي عنه ايضا لمعنى في عينه بل لمعنى في
غيره مجاور له فلا يوجب ذلك خبثه ورده معصية لذاته وانتفاء مشروعيته وهذا لان السفر انما صار
سببا للرخصة باعتبار قطع مسافة مديدة وهو من هذا اثر شيء مباح وانما المعصية لمعنى جاوره
وهو قصد قطع الطريق او تمرد العبد على مولاه الا ترى ان قاطع الطريق لو بدل قصده بقصد الحج او
العبد اذا لحقه اذن مولاه لم يزل سفره وبقيا مسافرين كما كانا وان خرجا عن كونهما عاصيين
فتبين ان معنى المعصية مجاور لهذا السفر فلا ينفي المشروعية كالبيع وقت النداء فصلح سببا للرخص
قوله والملك بالغصب اشارة الى الجواب عن النقض بالمسألة الثالثة وتقريره انا لا نقول انه يثبت
الملك بالغصب مقصودا كما يثبت بالبيع والهبة بل نقول انه يثبت به ضمنا لا قصدا وبيان ذلك ان
الضمان حكم مشروع ثابت بالغصب اجماعا وهذا الحكم لا يثبت الا بثبوت الملك للغاصب وذلك لان
هذا الضمان شرع جبرا لما فات من ملك المغصوب منه رعاية للعدل فيستدعي فوات الاصل فما
لم يخرج عن ملكه لا يجب الضمان كيلا يجتمع البدلان في ملك رجل واحد فثبوت الملك للغاصب شرط

لثبوت الضمان والضمان حسن لانه حكم شرعي وشرط الحكم تابع له فثبوت الملك للغاصب حسن
محض مشروطه قوله وضمان المدبر جواب عما يقال يرد على التقدير المذكور مسئلة غصب المدبر حيث لا
يثبت الملك فيه للغاصب وان ادى الضمان وتقرير الجواب ان الاصل في ضمان الغصب ان يجعل مقابلا
بالرقبة تحقيقا للمعادلة بين المضمون والضمان وهذا لا يمكن تحققه في المدبر لانه لا يقبل الانتقال من
ملك الى ملك فجعل مقابلا بالفائت وهو اليد دون الرقبة تحققا للجبر بقدر الامكان قوله وهذا كالخلف
للاول اي جعل الضمان مقابلا باليد كالخلف عما يكون مقابلا بالرقبة ولا يصار اليه الا عند تعذر الاصل
ولا تعذر في القن فجعلناه مقابلا بالرقبة قوله والزنا اشارة الى الجواب عن النقض بالمسئلة الرابعة و
تقريره انه يوجب حرمة المصاهرة من حيث ذاته بل من حيث انه سبب للماء والماء سبب للولد الذي هو
المستحق للكرامات والحرمات كما قلنا في الوطي الحلال وتحقيق هذا ان اصل هذه الحرمة في الوطي الحلال
ليس لمعنى الملك بل لمعنى البعضية وهو ان ماء الرجل يختلط بماء المراة في الرحم ويصيران شيئا واحدا
ويثبت له حكم الانسان حتى يعتق ويوصي اليه ويرث ويثبت بهذا حكم البعضية بين الواطي
والموطوءة ثم لما صار هذا انسانا استحق سائر كرامات البشر ومن جملتها حرمة المحارم فيثبت الحرمة
في حقه للبعضية الحقيقية بالاصالة اي حرم عليه اصول الموطوءة وفروعها واصول الواطي وفروعه ثم تعدى
حرمة اباء الواطي وابنائه من الولد الى المراة وحرمة امهات الموطوءة وبناتها منه الى الرجل فصار الولد على
هذا التحقيق سببا لثبوت الحرمة بينهما والى ما ذكرنا اشار عمر رضه في تعليل عدم جواز بيع امهات الاولاد بقوله
كيف يبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن ثم اقيم الوطي الحلال
لكونه سببا للعلوق مقام العلوق لتعذر الوقوف على حقيقة العلوق وجعل الولد كالحاصل تقديرا
واعتبارا للاختلاط وكما ان الوطي الحلال فالوطي الحرام سبب له من غير تفاوت بينهما في السببية فيجوز
ان يقوم مقامه في اثبات الحرمة ايضا بهذا الطريق لا يقال لو كانت العلة الحرمة لكان الاحق ان تثبت
الحرمة بين الواطي والموطوءة لانا نقول التعليل لالحاق الفرع بالاصل من غير تغيير يعني في الموضع
المجمع عليه ووطي الزوجة حلال بالاجماع وكذا نكاح المزنية فلم يتجه النقض وهكذا الجواب عن نقض الاخت و
الاخوات ان التعليل لا يتغير حكم الاصول وفي هذا تغيير وهو امتداد التحريم وهذا لان التحريم في
الاخت والاخوات موقت بارتفاع النكاح بالنصوص ولو صح التعليل لصارت الحرمة
مؤبدة فيتغير حكم النص او نقول تركنا حكم الجزئية في حق الموطوءة ضرورة ابقاء النسل كما سقطت
حقيقة البعضية في حق ادم عليه السلام لهذا المعنى حتى حلت حواء وقد خلقت من جزئيته وقد حرمت عليه

بنيه لا يقال هذه الضرورة معدومة في المزنية فينبغي ان يحرم على الزاني لانا نقول لو قلنا بحرمتها عليه
لادى الى فتح باب الزنا لبقاء الميل والمحبة بينهما غالبا واشتداد طريق الحل بينهما وفتور رغبات غيره اليها
لشهرتها بالفاحشة والى ان يزيد الحكم في الفرع وهو الوطي الحرام على الاصل وهو الوطي الحلال وقوله
يقوم مقام غيره اي ما يقوم مقام غيره في المعنى الذي يعمل به الغير ينظر فيه الى وصف الاصل لا الى وصف
الخلف الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء في افادة الطهارة نظر الى صلاحية الماء للتطهير ولم يلتفت
الى وصف التراب الذي هو التغبير والتلويث فكذلك لما اقيم الزنا مقاما لا يوصف بذلك وهو
الولد اذ لا عصيان ولا عدوان فيه حتى يوصف بالقبح والحرمة اهدر وصف الزنا بالحرمة لانه مع هذه
الصفة سبب صالح للولد فان قيل لما لم يلتفت الى وصف التراب وجب ان يجوز التراب النجس ولما النجس
منه لا يشارك التراب الطاهر فيما هو المقصود من استعماله فان تطهير النجس بالنجس محال بخلاف الوطي
فان الحرام يساوي الحلال في سببية الولد قوله في بيان اسباب الشرائع ذهب اكثر المحققين من اصحاب
ابي حنيفة والشافعي وغيرهم رحمهم الله الى ان الشارع وضع لاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها كالوقت
للصلوة والشهر للصوم وقال كثير الاشاعرة للعقوبات وحقوق العباد اسباب تضاف اليها واما العبادات
فلا تضاف الا الى ايجاب الله تعالى وقال قوم انها لا اسباب لها اصلا وما يظن اسبابا هي امارات
متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام هو الله تعالى كما ان الموجد للاشياء وخالقها هو الله تعالى
وصفة الايجاب صفة خاصة لله تعالى كصفة التخليق فكان في اضافة الايجاب الى غير الله
قطعه عنه تعالى وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض الاوصاف علامة وامارة على الحكم فاطلق
الاسباب عليها مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها واحتجت الاشاعرة بان العقوبات
اجزية الافعال المحظورة فتضاف اليها تغليظا والمعاملات انما تحصل بكسب العبد فيضاف اليه بخلاف
العبادات فانها وجبت خالصة لله تعالى فتضاف الى ايجابه لتكون العبادة امتثالا لحكمه والجواب
عن تمسك الفريقين بانا لا نجعل الاسباب موجبة لذواتها حتى يلزم قطع اضافة الاحكام عنه
تعالى وعدم امتثال حكمه تعالى كيف وان الايجاب لا يتصور الا ممن يفترض الطاعة بل نجعل الله
تعالى تلك موجبة والى هذا اشار المص بقوله باسباب جعلها الشارع اسبابا كالسيف فانه
يحصل القتل به ثم لا يمنع ذلك عن اضافته الى القاتل ولهذا يجب عليه القصاص والى حقوق الاسباب
في الحساب والاحكام جميعا كما ذهب اليه العامة لان ايجاب الحكم من الشارع مرتبا على
الشيء حيث نعلم تكرره بتكرره يشير الى جعل ذلك الشيء سببا لذلك الحكم لغة وعرفا وعقلا كقوله

اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه يفهم بعبارته وجوب الحكم عند تحقق ذلك الشيء وباشارته جعل ذلك الشيء سببا لهذا الايجاب ايجاب الحكم بالسبب وايجاب الله الحكم يجوز ان يكون بالسبب وقد يجوز ان يكون مطلقا والكل قد يكون بايجابه تعالى ولقائل ان يقول ان اراد بالسببية اي يكون الزنا سببا لوجوب الجلد مثلا انه علامة نصبها الشارع على وجوب الجلد على الزاني فمسلم لكن لا يتجه فرق بين مذهب الفريق الثالث ومذهب العامة وان اراد به انه موجب لوجوب الجلد ومؤثر فيه ففاسد اذ الزنا حادث لكونه صادرا من الحادث وحكم الله تعالى وهو وجوب الجلد قديم ولا شيء من الحادث بمؤثر في القديم فلا شيء من الزنا بمؤثر في الجلد وربما يجاب عنه بالتزام مذهب المعتزلة بان حكم الله تعالى حادث فلا يمتنع ان يؤثر فيه حادث وربما يقال فرق بين الايجاب والوجوب فالايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا زنى زيد يجب عليه الجلد واثره وهو الحكم في اصطلاح الفقهاء اي الوجوب حادث ونحن جعلنا السبب مؤثرا في الوجوب لا في الايجاب فلا يتجه ما ذكرت سلمنا انهما متحدان على مذهب الاشاعرة حقيقة وان تغايرا اعتبارا لكن يجوز ان يكون مرادهم بذلك انه مؤثر في تعلق الحكم بالمكلف لا في نفس الحكم فلا يلزم ما ذكرت قوله اعلم ان اصل الدين وفروعه المراد باصل الدين هو الايمان بالله تعالى وصفاته واسمائه مما يتعلق بالاعتقاد وبفروع الدين سائر الاحكام الشرعية من العبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات مما يتعلق بالعمل مشروع باسباب جعلها الشارع اسبابا لها اي عللا لما كان ايجابه غيبا عنا تيسيرا للامر على عباده حتى يتوصلوا الى معرفة الواجبات بمعرفة الاسباب الظاهرة كالحج بالبيت سبب وجوب الحج البيت لانه مضاف اليه في الشرع قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة تدل على السببية على ما نبينه واما الوقت فشرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب بدليل انه لا يتكرر بتكرره وسبب وجوب صوم شهر رمضان لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر وان تراخى الخطاب كما في المسافر ولا يصح قبله وذلك اية السببية الا ان عند القاضي ابي زيد وفخر الاسلام الوجوب ايام شهر رمضان دون الليالي فالجزء الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم لان الوقت متى جعل سببا كان محلا صالحا للاداء كما في الصلوة والليل لا يصلح محلا للاداء فلا يصلح للسببية وعند شمس الائمة السرخسي هو مطلق شهود الشهر حتى استوى في السببية الايام والليالي وهو اختيار المصنف لانه مضاف الى الشهر وهو اسم لجزء من الزمان مشتمل على الايام والليالي جميعا فاستويا في السببية ولان الرواية محفوظة ان من كان مفيقا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى

الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء فلو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء ولان نية اداء الفرض بعد غروب الشمس تصح قبله ومما يؤيد قول السرخسي رحمه الله انه لو كان اول جزء من كل يوم سببا للوجوب لم يكن الايام معيارا للصوم لان السبب خارج عن محل الاداء لوجوب تقدم السبب على المسبب فيكون ذلك الجزء من كل يوم فاضلا فلا يكون كل يوم معيارا للصوم والاجماع ينعقد على خلافه وسبب وجوب الصلوات المفروضة اوقاتها التي شرعت هي فيها لانها تضاف اليها فيقال صلوة الفجر وصلوة الظهر وصلوة العصر وتتكرر بالوجوب ولا تصح الاداء قبل الوقت وتصح بعد تحققه قوله والعقوبات باسبابها اي بما تضاف اليها مثل الزنا للرجم والجلد والسرقة للقطع وشرب الخمر والقذف للحد والقتل العمد للقصاص والردة للحرب بدليل الاضافة وتكررها بتكرر هذه الاسباب ولانها شرعت جزاء على الجنايات نكالا على المؤمن في الوجوب قوله والكفارات الدائرة بين العبادة والعقوبة اي المشتملة عليهما لانها تتادى بما هو عبادة كالصوم والتحرير والصدقة ولانها كاسمها ستارة ولن يقع الستر الا بما هو عبادة ولهذا كانت النية شرطا ولكنها لما كانت اجزية على افعال محظورة وزجرا عنها كالحدود ولم تجب مبتدأة على وجه التعظيم كما وجبت العبادة كان فيها معنى العقوبة ولما كانت دائرة بين الامرين والسبب ينبغي ان يكون ملائما للمسبب لا يصلح سببا للكفارة الا ما يكون دائرا بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة المنتقضة بالحنث فان العقد مباح مشتمل على تعظيم الله تعالى وتعظيم اسمه ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق وان الصحابة كانوا يحلفون في البيعة مع النبي عليه السلام وكانوا يبرون انفسهم على نفسه عليه السلام ونقضه من الحنث محظور اذ فيه هتك حرمة اسم الله تعالى قال الله تعالى وكانوا يصرون على الحنث العظيم وكالقتل الخطاء فانه مباح من حيث انه قاصد رمي صيد وكان محظور من حيث انه مقصر بترك التثبت ولهذا لا يصلح المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا للكفارة كما لا يصلح المباح المحض كالقتل بحق واليمين قبل الحنث سببا لها ولا يلزمنا قتل المستأمن فانه لا يوجب الكفارة وان لم يكن محظورا محضا حتى يجب به القصاص لانا لا ندعي ان كل ما دار بين الحظر والاباحة يوجب الكفارة بل نقول الكفارة لا تجب الا بسبب دائر بين الحظر والاباحة واعترض عليه بان الافطار في رمضان عمدا بالمباح او بالزنا او بشرب الخمر يوجب كل واحد منها الكفارة مع انها حرام من جميع الوجوه واجيب عنه بانه مباح من وجه لان الافطار يلاقي الامساك والامساك حقه ولهذا يصير متعبدا لله من حيث ان الافطار لاقي حقه يكون مباحا ومن حيث انه جناية على الصوم يكون محظورا والزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا لصومه لا تجب الكفارة بهما وانما الموجب

لها الفطر وقد بينا ان الافطار من حيث انه ملاقي فعل بنفسه الذي هو مملوك له تمكنت فيه جهة الاباحة ولا تفاوت في حق هذه الجهة بين ان يكون الافطار بالزنا وشرب الخمر او بوقاع الاهل وشرب الماء وهذا حسن هذا المنع وفيه نظر لانه منتقض بالقتل العمد لانه ملاقي ملك نفسه وهو الكف عنه قوله المعاملات اي سبب شرعية المعاملات كالنكاح والبيع تعلق البقاء المقدر بمباشرتها وذلك لان الله تعالى قدر بقاء العالم ببقاء الانس الى يوم القيامة قال النبي عليه السلام لا تقوم الساعة على الارض احد يقول الله الله وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس وبقاء الجنس انما يكون بالتناسل وذا باتيان الذكور الاناث في موضع الحرث على وجه يختص المرأة بواحد في الوطي على التعاقب فساد والله لا يحب الفساد وفي الشركة ضياع النسل فان الاب لا يتيسر عليه الولد لا يمكن ايجاب مؤنته عليه وليس للام في اصل الخلقة قوة كسب الكفايات فيضيع الولد وينقطع النسل وذلك لا اختصاص بالنكاح الموجب للموافقة والمعاونة والتناسل وبقاء النفس بما يحتاج اليه من الغذاء واللباس والمسكن لكن قدر ما يحتاج اليه كل احد لن يتهيأ له الا بانا س اخرين وما في ايديهم والانسان مجبول على الغضب والشهوة والحرص على نفسه فيكون مائلا الى الظلم والخصومة كما قال الشاعر ع الظلم من شيم النفوس فان تجد ذا عفة فلعله لا يظلم فلا بد من معاملة بين الناس على وجه عدل شرعها الشارع لئلا يقع التنازع بين الناس المؤدي الى المخاصمة المفضية الى الفساد والتقاتل والتفاني فشرع سببا لاكتساب وهو التجارة عن التراضي والتعامل على الوجه الخالي عن التنازع والتخاصم قوله والايمان بالايات اي التصديق والاقرار باللسان بالله تعالى وصفاته واسمائه واجب بسبب الايات الدالة على حدوث العالم لانها لما دلت على حدوث العالم دلت على وجود محدثه ووجوب وجوده ووحدانيته وعلمه وحكمته وقدرته وحيوته قال الله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب واليه اشار عمر في قوله البعرة تدل على البعير وآثار السير تدل على المسير وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع الخبير واعلم ان المصنف خالف عامة كتب اصول الفقه في تقديم الحج في الذكر على اصل الدين وان كان القياس يقتضي عكس ذلك ولعل الداعي اليه ان سببه جرى مجرى المفرد من حيث انه واحد لا يتكرر وسبب الايمان جرى مجرى المركب فان الايات الدالة على حدوث العالم اكثر من ان تحصى وكذا اسباب سائر فروع الدين من الصلوة والصوم ما يتكرر والمفرد متقدم على المركب طبعا فقدم وضعا ثم ذكر سبب الصوم لانه اقرب الى الافراد من غيره حيث لا يوجد في السنة الا مرة بخلاف سبب الصلوة فانه يوجد كل يوم خمس مرات اولانه عند ذكر المرقات

من اوقاتها بتبع الحج بالى الصوم قال عليه السلام بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت فكذا عند ذكرها من حيث اخرها ثم ذكر العقوبات لان العقوبة ضد العبادة وكان بينهما مناسبة من حيث المتضادة ثم ذكر الكفارة لانها مركبة من العبادة والعقوبة فكان ذكرها بعد ذكر المفردات لافتقارها اليها انسب ثم ذكر المعاملات لكونها خالية عنهما وبين المشغول والخالي مناسبة المتضاد ثم ختم ذكر هذه الشرائع بذكر الايمان على وجه التفاؤل ليكون ختم المكلفين بهذه الشرائع بالايمان فجعل الله تعالى خاتمة امرنا وامر جميع المؤمنين بالايمان بفضله ومنه قوله وانما الامر جواب عما يقال لما ثبت الوجوب بالاسباب فما فائدة الامر فاجاب بان الامر انما ورد لالزام اداء ما وجب علينا بسببه كقول البايع للمشتري اشتريت فاد الثمن فانه لالزام اداء ما وجب على المشتري من الثمن بسبب البيع وحاصل هذا الكلام ان نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب والاول يشغل الذمة بالواجب والثاني لطلب التفريغ وقد اشرنا الى تمام تحقيقه فيما سبق قوله ولما كان سبب شرعية العقود ثم شروع في ثمرات هذا الاصل اي لما كان كذلك قلنا ان البيع يفسد بالجهالة المفضية الى المنازعة لما ان الشرعية لما كانت لتحصل ما به يحصل البقاء فلو قلنا بشرعيته عند المنازعة المؤدية الى الفناء لعاد الامر بالنقض ولهذا المعنى ايضا قلنا ان جواز البيع يختص بما هو منتفع به في الحال وفي المآل لان ما لا ينتفع اصلا لا يتعلق البقاء به قوله ولم يسقط وجوب معرفة الصانع اي لما كانت الايات الدالة على حدوث العالم دائمة الى قيام الساعة اذ لا يتصور خلو الجسم عن الحركة والسكون كانت فرضية الايمان بالله تعالى دائمة بدوام سببه غير محتمل النسخ والتبديل وانما سقط التكليف في بعض الصور لانعدام الاهلية كما في المجنون او لقصورها كما في الصبي اذ لا وجوب الا على الاهل كما لا وجوب بدون السبب وقلنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يخاطب به لتقرر السبب في حقه وصحة الاداء تبتني على وجود الركن من الاهل بعد تحقق السبب لا على وجوب الاداء كتعجيل الاداء المؤجل يجوز لتقرر سببه وان كان الخطاب بالاداء غير متوجه اليه قوله وعلى هذا العبد اي العبد والمسافر والمريض اذا حضروا فصلوا الجمعة اجزاهم عن فرض الوقت لتقرر السبب في حقهم وسقوط الخطاب لا لعدم الاهلية بل للعذر رخص الشرع الترك لهم لاجله فاذا ادوا يقع فرضا حتى يسقط عنهم الظهر لوجود الفرض بعد تحقق السبب والمراد بفرض الوقت الظهر اذ فرض الوقت في هذا اليوم الظهر في حق الناس كافة كما في سائر الايام عندنا خلافا لزفر لكنه مامور باسقاطه بنفسه باداء الجمعة اذا اجتمعت شرائطها على ما عرف في موضعه والحاصل ان

الشاغل هو الظهر والمفرغ هو الجمعة عندنا قوله قال ابو حنيفة رح بطل الظهر المؤدي بالسعي
وصورة المسئلة انه اذا ادى الظهر ثم سعى الى الجمعة فان ادركها مع الامام بطل ظهره عندنا سواء
كان معذورا او غيره خلافا لزفر رح في المعذور وان لم يدركها ان خرج من بيته والامام فرغ منها
لا يبطل اجماعا وان خرج والامام فيها فقبل ان يصل اليه فرغ منها بطل الظهر عند ابي حنيفة رح خلافا
لهما هما يقولان السعي وسيلة الى العبادة والظهر عبادة بنفسه والاقوى لا يبطل بالادنى وهو يقول
السعي الى الجمعة وظيفة في هذا اليوم اذ السعي الى الجمعة من الجمعة من خصائصها لانه امر به فيها
ونهي عنه في غيرها قال الله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقال عليه السلام اذا اتيتم المساجد فاتوها وانتم
تمشون ولا تاتوها وانتم تسعون فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا فثبت انهما وجبا في هذا اليوم
بحيث لا يجامعها الظهر فاذا وجد السعي الى الجمعة من الاهل بعد وجوب سببه وقع محسوبا عن الواجب
فيبطل الظهر لتعذر اجتماعهما وهذه المسئلة تفارق ما مضى من المسائل من حيث ان السبب متحقق
والخطاب بالسعي متوجه هنا بخلاف تلك المسائل فان قيل هذا السعي غير مأمور به لانه لما جاء
وقد فرغ الامام تبين ان السعي غير موصل اليه فيتبين انه لم يكن مأمورا به قلنا ان لم يكن موصلا باعتبار فرغ
الله تعالى وهي تكفي للتكليف كتوجه الخطاب في اخر وقت الظهر او نظرا الى ان الامام صلوته فان قيل
ما بال ابي حنيفة وصاحبيه رح اعتبر هنا حتى ابطل به الظهر ولم تعتبر في مسئلة الحج حتى قال بوجوب
الاستيناف من وطن الموصي اذا مات في طريق الحج وهما عكساه قلنا ابو حنيفة رح فقد مر على اصله حيث
جعل الموت قاطعا للعمل فيما يرجع الى احكام الدنيا لحديث فبطل سيره وجعل كانه لم يخرج واوصى بان
يحج عنه وهو في بيته وفي مسئلة السعي الى الجمعة لم يوجد القاطع فلم يبطل او نقول انه عمل بالاحتياط في
الموضعين وذلك في الاعادة في الظهر والاستيناف من الوطن في مسئلة الحج وهما مرا ايضا على اصلهما
حيث لا يجعلان الموت قاطعا للعمل فيكون سفره معتدا به فيحج عنه من حيث انتهى اليه وفي مسئلة الجمعة
لما لم يدرك الامام فكانه ما وقع هذا السعي للجمعة فلم يبطل ما ثبت صحته بيقين كما اذا خرج
من بيته والامام قد فرغ بخلاف مسئلة الحج فانه يمكن ادراك الحج ثمة فافترقا قلت وفي
اصل الاستدلال نظر لان عمر وابن عباس وابن مسعود وغيرهم قرأوا فامضوا وعن
عمر رضي الله عنه انه سمع رجلا يقرأ فاسعوا فقال من اقراك هذا قال ابي بن كعب فقال
لا يزال يقرأ بالمنسوخ كذا في الكشاف فلا يكون السعي مأمورا به ولو سلم قراءة
فاسعوا فالصحيح انه لم يرد به السرعة والعدو بل مجرد القصد قال الحسن ليس السعي بالاقدام

ولكنه

ولكنه بالنيات وذكر محمد رح في موطاه وعامة الفقهاء والمفسرين ان المستحب المشي على
السكينة والوقار كما في ساير الصلوات قوله وكذا المشتري بالبيع الفاسد اي
يخرج على الاصل المذكور وهو ان صحة الاداء تبتني على قيام السبب مسائل وهي لو باع المشتري
شراء فاسدا المبيع من البايع وسلمه اليه او اعاره او آجره من البايع او رهنه عنده او وهبه
او اودعه عنده فانه يقع عن التسليم الواجب بسببه وهو القبض بشراء فاسد ويلغو ما صرح
به من البيع وغيره اذا المستحق بجهة اذا اتى به على غير تلك الجهة يقع من تلك الجهة قوله و
كذا الغاصب اي كالمشتري شراء فاسدا الغاصب حتى لو صدر منه احد هذه التصرفات
بالنسبة الى المغصوب منه يقع عن التسليم الواجب بسببه وهو الاخذ بغير حق ويلغو ما
صرح به لما قلنا قوله ومن الدليل على صحة هذا الاصل اي الدليل على ان الامر لا لزام الاداء
والوجوب مضاف الى السبب وجوب الصلوة على النائم في الوقت وعلى المجنون والمغمى عليه
اذا انقطعا دون يوم وليلة وكذا وجوب الصوم مع ان الخطاب غير متوجه اليهم لعدم
فهمهم قال الشاعر رفع الله عن من لا يرعوي عن جهله وخطاب من لا يفهم والدليل على
الوجوب انا اوجبنا القضاء عليهم بعد الانتباه والافاقة وليس ذلك وجوبا ابتداء
لاشتراط فيه القضاء والقضاء بعد الفوات ولهذا لا يجب القضاء على من بلغ بعد خروج
الوقت كالكافر اذا اسلم بعد خروج الوقت والصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت فعرفنا
ان الوجوب في الوقت ثابت في حقهم بالسبب قبل توجه الخطاب اليهم بل وجوب القضاء
على النائم مجمع عليه بيننا وبين الشافعي رح فيكون حجة عليه بخلاف مسئلة الاغماء والجنون فانه لا يجب
عليهما عنده بعد الامام ان كانا مستوعبين وقت صلوة واحدة فيكون التمسك بها الزاما على من
انكر الاسباب من اصحابنا لا على الشافعي رح وانما نعرف السبب بتكرر الحكم عند تكرره
لما عرف ان ترتب الحكم على شيء بحيث يتكرر بتكرره دال على جعل ذلك الشيء سببا و
اضافة الحكم الى شيء تدل على سببيته المضاف اليه للمضاف كقولك كسب فلان فان قيل المضاف في
قولهم صلوة الظهر مثلا هو العبادة لا وجوبها والوجوب مضاف الى العبادة وهي ليست بسبب له فما هو مضاف
ليس بسبب وما هو مسبب ليس بمضاف قلت لما دل الاضافة على نسبة المضاف اليه للمضاف فاما ان يكون سببا
لوجوده او لوجوبه والاول باطل لان ذلك بالفاعل ولا تاثير للوقت فيه فتعين الثاني وهو المطلوب قوله ولما جعلنا
الراس سببا جواب اشكال وهو انه تعالى اضاف صدقة الفطر الى الفطر مضافا الى اللفظ وهذا ظاهر فيضاف الى الراس ايضا كما

قال الشاعر زكوة رؤوس كرم فطرهم نقول رسول الله صاع من البر ثم جعلوا الراس سببا والوقت شرطا و
ثم جعلوا الوقت سببا كما جعله الشافعي مع ان اضافتها اشهر الى الفطر من اضافتها الى الراس فاجاب
بانا رجحنا الراس في السببيه وان وجدت الاضافه اليهما لان وصف المؤنه قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون اي
تحملوا من المؤنة عمن وجب مؤنته عليكم دال على اعتبار الراس اذ المؤنه انما تجب عن الراس لا عن الوقت لان المؤنة
التي بسبب بقائه يقال مانه يمونه اذا قام بكفايته والراس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الراس سبب الوجوب
كما هو سبب صاحبه والوقت شرطه والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا قوله ويتكرر الوجوب جواب معارضه يمكن
توجيهها بطريقين احدهما ان يقال ان الوجوب يتكرر بتكرر الفطر مع اتحاد الراس فيه على ان الفطر سبب وثانيهما ان
يقال لو كان الراس لما تكرر الواجب مع اتحاد السبب فاجاب بان الراس وان كان متحدا حقيقة لكنه جعل متكررا
بتجدد المؤنة التي لاجلها صار سببا كما ان وجوب الزكوة يتكرر بتكرر الحول الذي هو تمام النماء في نصاب واحد
ووجوب العشر والخراج يتكرر بتكرر نماء الارض في العشر حقيقة بالخارج وفي الخراج حكما بالتمكن من الزراعة وتقصير السبب وهو الراس
في صدقة الفطر كالمتجدد بنفسه بتجدد شرطها وهو الوقت كما صار النصاب والارض اللذان هما سببا الزكوة والعشر
والخراج بدليل الاضافة فيقال زكوة المال وعشر الارض وخراج الارض كالمتجددين بتجدد ما هو الشرط فيهما وهو الحول
في الزكوة والنماء في الارض حاصل الجواب ان الاضافة والتكرار انما يدلان على سببية ذلك الشيء اذا لم يكن معارض اقوى هناك
بالسببية وههنا اولوية الغير ثابتة بالدليل فلا يكون الفطر سببا وان اضيف الصدقة اليه ويكرر بتجدده فصل في العزيمة
والرخصة لما ذكر المشروعات في ضمن بيان اسبابها شرع في تقسيمها اعلم ان المشروعات يعني ما جعل الله تعالى
شريعه لعباده اي طريقا يسلكونه على نوعين عزيمة ورخصة ولكل واحد منهما معنى لغة ومعنى شرعا اما
العزيمة في اللغة فهو القصد البليغ اي المتناهي في الجزم قال الله تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل اي اولوا الجد والثبات
والصبر ولهذا كان قوله اعزم انه لا افعل كذا يمينا لان توكيد يصير يمينا ويقال عزمت عليك اي اقسمت وهذا معنى قوله
ولهذا صار يمينا ويفسر العود بعزم الوطي في اية الظهار وهو قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما
قالوا فتحرير رقبة مؤمنة قال علماؤنا اي يعزمون على مباشرة نسائهم وذلك ان الماء ثابت بقول النكاح وحرمتها بالظهار فلابد
لقصد المؤكد وهو العزم قوله وفي الشرع عبارة عما شرع غير متعلق بالعوارض اي ما شرع ابتداء غير مبني على اعذار العباد واحترز
به عن الرخصة وانما سمي هذا النوع بالعزيمة لو كاده سببها وهو الوضع حتى شرعت ابتداء بحكم انه الهنا ونحن عبيده كان من حقه ان يؤكد
ولما لا نوع فعل ما نشاء ونحكم ما نريد وعلينا الاسلام والامتثال فكان المعنى الشرعي مطابقا للمعنى اللغوي قوله وانها اربعة انواع قالت
ظاهر كلام المصنف يدل على ان المشروعات منحصرة في القسمين لكن تقسيم العزيمة يدل على خلافه حيث لم يذكر الاباحة لا في هذا التقسيم
ولا في تقسيم الرخصة فلم تنحصر في القسمين بل على كلامه والاباحة داخلة في العزيمة لوكاده شبهها كما ان النقل لكن المصنف لم يذكرها في
تقسيم العزيمة لان عزيمة تقسيم ما يتعلق به الثواب من العزائم وذلك منحصر في الاقسام المذكورة ووجه الحصر ان ما يتعلق به الثواب من العزيمة اما من
ان يكفر جاحده اولا والاول هو الفرض والثاني لا يخلو من ان يستحق العقاب بتركه مطلقا اولا والاول هو الواجب وانما قيد بقوله مطلقا ليتناول

الواجب

الواجب على التعيين والتخيير والواجب الذي له بدل والثاني اما ان يستحق بتركه الملامة اولا و
الاول هو السنة والثاني هو النفل والمباح وان كان يثاب ولم يقسم لاحر ظاهر الا انه خرج
من المقسم ويدخل في هذه الاقسام الفعل والترك لان ترك المنهي عنه فرض ان كان بدليل قطعي كترك اكل
الميتة وترك شرب الخمر وواجب ان كان فيه شبهة كترك اكل الضب واللعب بالنرد وسنة او نفل ان
كان دونه كترك ما لا باس به اما الفرض في اللغة القطع والتقدير قال الله تعالى سورة انزلناها
وفرضناها اي قطعنا الاحكام فيها قطعا قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم بالتسمية وفي الشرع
عبارة عما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه اي ما ثبت لزومه بقرينة قوله وحكمه لزوم العمل وانما قيدنا به ليلا
ينتقض التعريف بالنفل والاباحة فانهما ثبتا بدليل لا شبهة فيه قوله وحكمه لزوم الاعتقاد والعمل
يعني حكم الفرض لزوم التصديق بالقلب والعمل بالبدن وهذا التصديق هو الايمان فيكون جحده
كفرا ويجب اقامته بالبدن اذا كان مما يتعلق بنفسه العمل فيكون ترك العمل به بغير عذر مستحقا فسقا
اذ الفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب المعصية ولا يكون كفرا لبقاء التصديق كما اذا تركه
مستخفا يكفر لان الاستخفاف بالشرائع كفر قوله يكفر جاحده بسكون الكاف من الكفر اذا دعاه كفرا ومنه
لا يكفر اهل قبلتك وقال الكميت خاطب اهل البيت وكان شيعيا وطائفة قد اكفروني في حبكم وطائفة
قالوا مسيء ومذنب واما كفره فقال صاحب المغرب لم اجده الا في الاساس وعليه قول بشار خاطب
واصل ابن عطاء عني الزرافة ما بالي وبالكم يكفرون رجالا اكفروا رجلا يعني الخوارج اكفروا عليا
والاول اولى رواية ودراية والواجب من الوجوب اعلم ان الواجب له معنى لغوي ومعنى شرعي
اما معناه في اللغة فهو الساقط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت على الارض سمي به لما
لسقوطه عنا علما اي اعتقادا حتى لا يكفر جاحده لعدم ثبوته بدليل قطعي ولسقوطه علينا اي سقط
على العمل عملا بدون ان نحمله باختيار لعدم العلم بوجوبه عليه بخلاف الفرض فانه ثابت بدليل قطعي وكان
حملناه ولم يسقط علينا والوجوب ماخوذ من الوجبة وهو الاضطراب سمي به لانه مضطرب بين
الفرض والنفل فمن حيث يأثم بتركه عملا له شبه بالفرض ومن حيث لا يكفر جاحده له شبه بالنفل
او هو مضطرب بين ان لزمنا عملا بدليل يوجب ذلك وبين ان لا يلزمنا علما لشبهة في دليله
المص نقل الوجوب بالسقوط والوجبة بالاضطراب اقتداء بالامام فخر الاسلام والمذكور
في كتب اللغة ان الوجوب هو اللزوم والوجيب السقوط والوجيب الاضطراب قال الشاعر
وللفؤاد وجيب تحت ابهره واما في الشرع فاسم لما لزم علينا بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والعام المخصوص
والاية المؤولة مثل الاضحية وتعيين الفاتحة وتعديل الاركان والطهارة في الطواف وصدقة الفطر و
الوتر فان ثبوتها بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام ضحوا الاصلوة الا بفاتحة الكتاب قم فصل فانك لم تصل

الطواف بالبيت صلوة ادوا عن كل حر وعبد ان الله تعالى زادكم صلوة الحديث وفي مثل
المصنف بالوتر ههنا اشارة الى ان الفرض العملي قسم من الواجب فيكون الواجب نوعين فرض
عملي وهو ما يفوت الصحة بفواته كالوتر وانه لا يصح الفجر بدونه مع التذكر وواجب وهو ما لا يكون
كذلك كالفاتحة وتعديل الاركان قوله وحكمه لزوم العمل به بالبدن لكن لا علما اعتقادا لزومه قطعا
لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم ينكر
الثابت قطعا ويفسق تاركه رادا لخبر الواحد اعلم ان ترك العمل بالواجب على ثلثة اقسام تركه برد الخبر
الواحد بان لا يرى العمل به واجبا وتركه متاولا له وتركه عمدا ولا متاول والاول يوجب التفسيق
لوجوب العمل بخبر الواحد بالاجماع والثاني لا يوجب التفسيق لان التاويل سيرة السلف والخلف في النصوص
عند التعارض والثالث لا يوجب التفسيق بانشاء هذا الكتاب واصول فخر الاسلام وقد صرح
بذلك صاحب التقويم حيث قال لا نفسقه بتركه عملا الا ان يكون استخفافا بخبر الواحد وقيل الاول
يوجب التضليل والثالث التفسيق والثاني لا يوجب التضليل ولا التفسيق واليه اشار الامام
شمس الائمة السرخسي رح قال صاحب التحقيق والثاني هو الصحيح قلت الاول هو الصحيح والا لما بقي فرق
بين رد خبر الواحد والخبر المشهور واظن ان لا اختلاف في القسم الثالث انما نشأ من تفسير الفاسق فمن
قال الفاسق هو الخارج عن امر الله تعالى بارتكاب الكبيرة لا يفسقه لان ترك الكبيرة ما ثبت كونه معصية بدليل قطعي
وهذا ليس كذلك ومن فسره بالخارج عن امر الله بارتكاب المعصية سواء كانت كبيرة او لا يفسقه فان
ترك الواجب كما ثبت وجوبه بخبر الواحد ثبت بالمشهور او فيه شبهة لكونه احادا لاصل وبالعام المخصوص
والآية المأولة فلم خصصه بخبر الواحد قلت جوزان يكون الرد موجبا للفسق عند المص لا غير
فاما رد العام المخصوص والمأول فلا وجه عنده لاختلاف العلماء في بقاء حجيته بعد التخصيص ورد الخبر
المشهور يوجب التضليل كما نبينه في موضعه فلذا لم يذكره ههنا فتطهر مما ذكرنا من التغاير بين مفهومي الفرض
والواجب لغة وشرعا بطلان ما قال الشافعي رح انهما مترادفان وانهما يطلقان على معنى واحد وهو ما
يذم تاركه شرعا سواء ثبت بدليل قطعي وظني قوله والسنة هي الطريقة المسلوكة في الدين
اعلم ان السنة لغة الطريقة مرضية كانت او غير مرضية قال عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث
وفي الشريعة اسم للطريقة المرضية المسلوكة في الدين وفي الشريعة من غير افتراض ولا وجوب وهذا
القيد مراد المص رح لكن ترك بعد ذكره في بيان الحكم فلا ينتقض التعريف بالفرض والواجب والمراد بالمسلوكة
في الدين ما سلكها الرسول عليه السلام او غيره ممن هو علم في الدين كالصحابة لقوله عليه السلام عليكم

بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله لفظ السنة عند الاطلاق بان يقول
الراوي ان من السنة كذا لا تعبد لاختصاص بسنة رسول الله عليه السلام بل يحمل سنته وسنة الصحابة
رض على السواء حتى لا يتعين احدهما الا بدليل عنده وقال الشافعي رح انها عند الاطلاق تنصرف الى سنة رسول
الله عليه السلام فقط وهذا بناء على انه لا يرى تقليد الصحابي والسنة الطريقة المسلوكة المتبعة فلا يطلق
اسم السنة على طريقتهم الا بالمجاز بمعنى الجمع عند الاطلاق وعندنا لما وجب تقليد الصحابي كان طريقهم
متبعة كطريق الرسول فلم يدل اطلاق السنة على انها طريقة النبي عليه السلام قوله وحكمه ان يطالب المرء
باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة امرنا باحيائها وهينا عن اماتتها بقوله تعالى ما اتيكم
الرسول فخذوه وبقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي واحيائها في فعلها الا انه يستحق
العذاب بتركها كما ان تارك الواجب يستحق العقاب فيكون الحرص على الترك نوعا المرجوح كما لو نوا
هذا في سنة الهوى اما في ترك السنن الزوائد لا ملام ولا معاتبة قوله وهي نوعان اي السنة نوعان
سنة الهدى والسنة الزائدة سنة الهدى ما يكون اقامتها تكميلا للدين وهي التي يتعلق بتركها كراهة
واساءة والاساءة دون الكراهة قال الحلواني الكراهة اخف من الاساءة وقال المص رح وتركها
ضلال ولعله اراد به الاصرار على تركها والا يلزم ان يكون مرتبة السنة فوق مرتبة الواجب مثل صلوة
العيدين والاذان والاقامة والجماعة وعلى هذا قال محمد رح في الجامع اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان و
الاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا على ذلك بالسلاح كما يقاتلون عند الاصرار على ترك الفرائض والواجبات
لانه كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك والسنة الزائدة فهي
اخذها هدي اي اقامتها حسنة ولا يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة والافضل ان يؤتى بها وهذا معنى قوله
وتركها لا بأس به كسير النبي عليه السلام في قيامه وقعوده في الصلوة كتطويل القراءة والركوع والسجود وغير ذلك
من افعاله الزائدة فيها وافعاله خارج الصلوة من القيام والقعود واللباس والاكل وغير ذلك قوله والنفل
بمعنى الزيادة النفل في اللغة اسم للزيادة ولهذا سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على ما هو المقصود من شرعية الجهاد
وهو اعلاء كلمة الله تعالى وقهر اعدائه وحصول ثواب الآخرة قال لبيد ان تقوى ربنا خير نفل وباذن الله
ريثي والعجل وفي الشرع اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات والسنن شرع لنا لا علينا حتى لا يتعلق
بتركه ملامة وهذا معنى قوله ونوافل العبادات زوائد مشروعات لنا لا علينا ثم النفل انما جعل من العزائم
لانه لم يبن شرعيته على اعذار العباد ولو كان من الرخص لاختص شرعيته بوقت العذر فلم يكن مشروعا دائما لا يقال
لا نسلم انه مشروع دائما فانه منهي عنه في الاوقات الثلثة وبعد الفجر والعصر لانا نقول هو مشروع في هذه الاوقات

مع كونه منهيا عنه حتى لو شرع فيه وافسده يجب القضاء عليه في الاصح لكن في مراعاة شرائطه واركانه على
التمام مع شرعيته على الدوام حرج بين لانه يعرض عليه الحوادث من المرض والضعف والحاجة الى الركوب
ونحوها فجوزنا اداءه قاعدا مع القدرة على القيام وراكعا بالايماء مع القدرة على النزول وان لم يكن متوجها
الى القبلة دفعا للحرج تحقيقا فكان عزيمة باصله مرخصا في وصفه وكانه انما اخر ذكره عن ساير اقسام العزائم
ويفرض انه منها لكونه لم يخلص عزيمة على انه عند بعض العلماء غير محدود في العزيمة قوله وحكمه ان يثاب المرء
على فعله لانه عبادة واداء العبادة سبب لنيل الثواب ولا يلام على تركه لعدم الفرضية والوجوب والسنة
ولا يلزم عليه صوم المسافر فرضا يوجد فيه هذا الحكم مع انه لو اداه يقع فرضا لانا لا نم انه لا يلام على الترك
غاية الامر انه لا يلام على التاخير والفرق بينهما بين قوله ويضمن بالشروع عندنا اي يطالب بالمضي عندنا
بعد الشروع فيه حتى لو لم يمض يطالب بالقضاء عندنا وعند الشافعي رح لا يطالب بواحد منهما هو يقول لما كان
الشروع في النفل غير لازم وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع الا يرى انه بعد
الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتادى بنية النفل ولو اتمه كان مؤديا للنفل ويباح الافطار للصائم نفلا
بعذر الضيافة قال عليه السلام اضف اخاك افطر واقض يوما مكانه ولو كان واجبا لما تحققت هذه الاحكام وما
كان نفلا حقيقة وجب ان يكون مخيرا في انتهائه كما كان مخيرا في ابتدائه تحقيقا للنفلية ونحن نقول ان القدر المؤدى
صار مسلما الى الله تعالى نفلا لانه عبادة وثوابا الى الله تعالى حتى لو مات في هذه الحالة او نقيده بدون اختياره
بان جن واغمي عليه يثاب عليه فيلزمه الاتمام ضرورة صيانته عن البطلان لان ابطال العمل حرام قال الله تعالى
ولا تبطلوا اعمالكم وصيانة ما مضى لا تتصور الا بالاتمام فيجب عليه ضرورة لا لذاته كالمنذور لما صار لله تع
تسمية لا فعلا لانه قصد العبادة وقصد العبادة عبادة قال عليه السلام من هم بحسنة فله اجر حسنة وجب صيانته
نذره وهو وصول ابتداء الفعل اي ابتداء المنذور صوما كان او صلوة فلان يجب صيانة ابتداء الفعل بشروعه فيه
بطريق اولى وهذا لان الفعل اقوى من القول اذ تحقق العبادة في الافعال اكثر بالنسبة الى الاقوال حتى لا يجب الصلوة
على العاجز عن الافعال القادر على الاقوال وبالعكس يجب والبقاء اسهل من الابتداء حتى يشترط الشهود في ابتداء
النكاح دون بقائه وعدة الغير تمنع ابتداء النكاح دون بقائه كما في الوطي بشبهة ثم يجب عليه بقوله وهو ضعيف
ابتداء الفعل وهو قوي فلان يجب بفعله وهو قوي بقاء وهو ضعيف اولى ولما وجب عليه الاتمام وجب عليه
القضاء بتركه ضرورة فان قيل العبادة لا تتم قربة الا باخرها لانها لا تتجزى ثوابا واذا توقف الاول على الاخر
لم يصر قربة لم يكن مسلما الى الله تعالى فلا يحرم ابطاله ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم انه يطرء عليه البطلان بعد ذلك
قلنا اذا شرع في النفل وهو متقرب الى الله تعالى بفعل الصوم او الصلوة مثلا والفعل حاصل وهو الكف او القيام

الى الصلوة والقربة في الصوم باعتبار كف النفس عن قضاء الشهوة وفي الصلوة بفعل هو تعظيم الله تعالى
وقد وجد فيكون ذلك القدر مسلما اليه تعالى فيحرم ابطاله والدليل على ان العبادة تبطل بما يطرء عليها ان الصدقة
تبطل بالاذى والمن والعبادات تبطل بالردة اجماعا وبالكبيرة عند المعتزلة قوله واما الرخص فعلم ان الرخصة
في اللغة اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا اتسع السلع وكثرت وسهل وجودها وفي الشريعة اسم لما
شرع متعلقا بالعوارض اي ما استبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم وربما يعرف بما تغير من عسر الى يسر تخفيفا وهي
في اربعة انواع بالاستقراء وذلك لانه اما ان يستعمل في معناه الحقيقي وهو ان يكون مبنيا على العذر مع قيام
السبب المحرم في صورة الرخصة او في معناه المجازي وهو ما لا يكون كذلك اذ عدم الحكم عند عدم سببه
لا يكون رخصة حقيقة والاول اما ان يكون مع قيام المحرم والحرمة جميعا او لا مع قيام الحرمة والاول احق من الثاني
لان كمال الرخصة بكمال العزيمة والثاني هو النوع الثاني ومن حيث قيام السبب المحرم حقيقة ومن حيث اخر الحكم
كان دون الاول والثاني وهو ما استعمل في معناه المجازي ان لم يكن مشروعا في شرعنا اصلا فهو الاتم
والا فهو النوع الاخير وهو دونه في المجازية لتحقق السبب في شرعنا في الجملة فان قلت قد مر ان الرخصة ما استبيح
بعذر مع قيام الدليل المحرم وهذا لا يتاتى في النوعين المجازيين ومورد التقسيم يجب ان يكون مشتركا قلت قد
اجاب عنه العلامة النسفي رح بان هذا التقسيم على التعريف الثاني ولا شك انه متناول لهما وفيه نظر لانه
يستلزم ان يكون اطلاق الرخصة على الانواع الاربعة بطريق الحقيقة والاولى ان يجاب عنه بان المقسم ما
يطلق عليه اسم الرخصة سواء كان بطريق الحقيقة او المجازية قوله واما احق نوعي الحقيقة فما رخص ارتكابه اي
لم يؤاخذ على ارتكابه بعذر مع قيام المحرم والحرمة كما لا يؤاخذ على المباح وليس من ضرورة بقاء الحرمة المؤاخذة
بارتكابه فان من ارتكب كبيرة حتى استحق به العقوبة تعفو الله تعالى عنه فانه لا يسمى مباحا في حقه مع انتفاء
المؤاخذة عند العفو وتحقيقه ان للحرمة جهتين حصول الثواب بالامتناع عنها واستحقاق العقاب بالاقدام
عليها فيجوز ان يسقط المؤاخذة بالاقدام في حق المعذور وتبقى الجهة الاخرى ولكن لا يصير مباحا حتى يسقط
قبحه ويستوي الامتناع عنه والاقدام عليه كساير المباحات فان ذلك خلاف العقل والنقل قوله كاجراء المكره
اي كلمة الكفر على اللسان بشرط اطمئنان القلب بالايمان وافطاره في رمضان اي اذا اكره في رمضان
على الافطار او اكره محرم على جنايته على الاحرام او اكره انسان على اتلاف مال الغير او تناوله حالة الاضطرار او ترك
الخائف على نفسه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانه رخص لهم في ذلك والعزيمة في الكل الصبر حتى يقتل لقيام
المحرم والحرمة معا اما في الكفر فظاهر لان حرمة الكفر لا تنكشف ولا تحتمل الزوال بحال واما في غيره من الصور لان
كان يحتمل السقوط الا ان دليل السقوط ليس بموجود اذ المصير الى الرخصة بمحض ضرورة والضرورة ترتفع بان

لا يؤاخذ بفعل الحرام مع حرامه لانعدام المزيل للحرمة **قوله** وانما يرخص في هذا القسم اي في النوع الاول من
نوعي الحقيقة لان في الامتناع حتى يقتل اتلاف نفسه صورة بتخريب البدن ومعنى بزهوق الروح وفي الارتكاب
اتلاف حق الشرع كما في الكفر وترك الامر بالمعروف والافطار في رمضان والجناية على الاحرام او حق العبد
كما في اتلاف مال الغير وتناوله صورة لا معنى اما في الكفر فلان التصديق الذي هو الركن الاصلي باق وان فات
الاقرار باللسان وكذلك في ترك الامر بالمعروف اذ الاجتناب بالقلب باق وقال عليه السلام من رأى منكرا
فليغيره بيده وان لم يستطع فبلسانه الحديث وفيما عداهما المتلف مضمون بالمثل اما في الافطار فبالقضاء
وفي الجناية بالجزاء وفي الاتلاف والتناول فبالضمان فكان الاتلاف كلا اتلاف معنى ولهذا
رخص له الا انه في الامتناع حتى يقتل باذل نفسه لاقامة حق الله تعالى ومؤثر حق ربه على حق نفسه وفيه
اعزاز الدين فيكون ماجورا **قوله** بخلاف النوع الثاني وهو ما رخص مع قيام السبب وتراخي حكمه
اي مع قيام سبب الحرمة وتراخي الحرمة الى زمان زوال العذر فانه دون الاول وانما كان هذا النوع دون
الاول لان كمال الرخصة مبني على كمال العزيمة واذا كان الحكم ثابتا مع السبب كانت جهة العزيمة اقوى مما اذا
كان الحكم متراخيا عن السبب كفطر المريض والمسافر فانه يرخص في حقهما مع قيام السبب الموجب للصوم
المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام نحوهما الا ان وجوب الصوم المحرم للافطار وحرمة الافطار
تراخى في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر بمنزلة تاجيل الدين حتى لم يلزمهما الامر بالفدية لو ماتا قبل
ادراك عدة من ايام اخر كما لو ماتا قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا في حقهما للزم عليهما الامر
بالفدية لان ترك الواجب بعذر يرفع الاثم ولا يسقط الخلف كالمكره على الافطار في رمضان اذا افطر
ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالفدية فعلم ان الحكم ليس بثابت في الحال فان قلت
ان اردت بقيام السبب سبب نفس الوجوب وهو شهود الشهر فذلك غير مستقيم لان نفس الوجوب ثابت
في الحال غير متراخ وكذا ان اردت به سبب وجوب الاداء وهو الخطاب لان كليهما متراخ فلم يتراخ
الحكم عن السبب قلت المراد به قيام الخطاب وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام
فان قلت هذا الخطاب لغير المسافر والمريض بدليل قوله تعالى فمن كان منكم مريضا الاية قلت
ظاهر متناولهما والتاخير للترخيص لا للتخصيص وفيه بحث لانه ان لم يحمل على التخصيص يكون من
النوع الاول وان حمل عليه يكون من النوع المجاز فلا نظر للحقيقي نوع اخر **قوله** وحكمه ان الصوم افضل
عندنا اي حكم هذا النوع ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا
وعند الشافعي رح في قول الفطر افضل في السفر اعتبارا لظاهر قوله تعالى فعدة من ايام اخر الا انه

ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه وهي معتبرة في افضلية الفطر واحتج اصحابنا رحمهم الله بان
السبب الموجب للصوم متحقق بحاله وتاخر الحكم بالاجل وهو لا يمنع صحة التعجيل كالدين المؤجل وكان
المؤدي للصوم عاملا لله تعالى والمترخص بالفطر عاملا لنفسه فكان الاول اولى قال الفاضل السمرقندي
وفيه بحث لان له ان يقول انما يكون عاملا لله تعالى ان لو كان موافقا لحكمه قلت لا شك في ان الصوم
موافق لحكمه تعالى لجوازه اتفاقا فكان المؤدي له عاملا لله تعالى فكان افضل **قوله** ويرد في الرخصة
اي اليسر يعني ان رخصة التاخير انما ثبتت للترفه واليسر وذلك غير متعين في الفطر بل في الصوم ايضا
نوع يسر فان الصوم بموافقة المسلمين في شهر رمضان ايسر من التفرد به بعد مضي الشهر اذ البلية اذا
عمت خفت فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة وهو اليسر من هذا الوجه والرخصة لا تؤدي معنى العزيمة
وهو العمل لله تعالى فكانت العزيمة اولى **قوله** الا ان يخاف على نفسه استثناء من قوله الصوم افضل
يعني اذا خاف على نفسه الهلاك بالصوم فح يكون الفطر افضل ولو صام حتى مات اثم لان حكم الشرع
في حقه اما التاخير الى ايام اخر او التعجيل بشرط السلامة والتعجيل على وجه يؤدي الى الهلاك خلاف المشروع
فيكون حراما فلا يكون مؤديا حق الله تعالى بخلاف المكره اي المكره على الفطر في رمضان واخواته
يعني بخلاف النوع الاول حيث له ان يصبر حتى يقتل ويكون ماجورا لانه مقيم حق ربه بالصبر على الهلاك
مظهر لله تعالى طاعته لانتفاء دليل سقوط حقه تعالى وهو الحرمة كما بينا وان رخص في ترك حقه تعالى للضرورة
ولان التلف اي اهلاك نفسه مضاف في غيره اي في النوع الاول الى غيره وهو المكره فلم يكن مفوتا للصوم
مغيرا للمشروع بل باذلا لنفسه لله تعالى متمسكا بطاعته وذلك عمل المجاهدين بخلاف النوع الثاني فانه لو صام
فمات منه كان قتيل الصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا لنفسه بالصوم فيأثم لان فيه تغيير المشروع
لانه يجب عليه ان يحترز عن قتل نفسه فاذا صبر حتى مات فقد غير المشروع **قوله** وهذا كمن دخل دار الحرب اي
حكم النوع الثاني كحكم مسلم دخل دار الحرب عاريا وهو يعلم انه لا يقاومهم اي يقتل من غير ان ينكي فيهم
لانه لا يسعه الاقدام على ذلك حتى لو اقدم وقتل فهل لا يكون مثابا لان اقامة حق الله تعالى في الجهاد
تظهر باعدامهم وتفريق جمعهم وبذل نفسه لا يحصل ذلك مضيعا دمه ملقيا نفسه في التهلكة من
غير تقييم به حقا من حقوق الله بخلاف الامر بالمعروف حيث يثاب على الصبر حتى يقتل لان المقصود منه الزجر
عن المعصية وتفريق جمع الفسقة ولان ذلك يؤثر في باطنهم وان لم يؤثر في ظاهرهم لانهم معتقدون
لما يامرهم به وان كانوا يعملون بخلافه فصار بذل نفسه مجاهدا بخلاف محاربة الكفار
فانه لا يؤثر في باطنهم كما لا يؤثر في ظاهرهم لانهم لا يعتقدون حقية الجهاد فلا يفيد محاربته

نعم الغرض من الجهاد وهو اجلال الدين بل يودي الى اخلاله فلو جوزنا ذلك لعاد الامر على موضعه بالنقض قال السمرقندي وفيه بحث اذ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر جايز ان اذا كان بغير العنف الا عند الامن من الخوف وقال الله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة قلت ليس الكلام في كيفية الامر بالمعروف وبيان ترتيبه وانما الكلام في ان الخايف على نفسه الامر بالمعروف المراعي ترتيبه فيه بان يبتدي باللطف فلم ينفعه فترقى الى العنف وتلف فيه هل يثاب ام يعاقب قلنا يثاب عليه لانه بذل نفسه لاقامة حق الشرع واعزاز الدين فيكون مطيعا لله تعالى باحياء دينه لا ملقيا نفسه في التهلكة قوله لا يجوز بالعنف الا عند الامن من الخوف قلنا ليس الامر كذلك فقد ذكر محمد رح في السير الكبير لا باس بان يحمل الرجل وحده على المشركين وان ظن انه يقتل اذا غلب على ظنه انه ينكي فيهم بقتل او جرح او هزيمة والاملا والقياس انه يباح في الاحوال كلها وان علم انه يقتل قال ثم فرقوا بينه وبين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بما بين المسلمين حيث جوزه له ذلك وان ظن انه لا ينكي فيهم وقال الشيخ العلامة اية المجتهدين نجم الدين الزاهدي في مجتباه ما قال محمد رح في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اختيار ابي الحسين البصري خلافا للقاضي عبد الجبار وساير المتكلمين وبه يفتى وبما ذكرنا ظهر غلط صاحب المحقق في جواب هذا الاعتراض حيث قال ان قوله لا يجوز بالعنف الا عند الامن من الخوف قول مخالف للاجماع قوله واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال التي كانت على من قبلنا لقوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم لان الرخصة هي الاستباحة مع قيام السبب المحرم فاذا لم يكن السبب موجودا في حقنا اصلا لم يكن رخصة حقيقة ولكن لما كان هذا نسخا محضا تخفيفا وتيسيرا علينا اطلقوا اسم الرخصة عليه مجازا قال صاحب الكشاف الاصر الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته نحو اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذلك الاغلال مثل لما كان في شرايعهم من الاشيا الشاقة نحو بت القضاء بالقصاص عمدا كان او خطاء من غير شرع الدية والعبد وقطع الاعضاء الخاطية وقرض الثوب والجلد اذا اصابها نجاسة واحراق الغنايم وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت واداء ربع المال للزكوة وعدم جواز الصلوة الا في المسجد وحرمة الجماع في ايام الصوم بعد العتمة والنوم وحرمة الطعام بعد النوم وعدم جواز التيمم وكتابة ذنب على باب دار من اذنب بالليل فرفعت هذه الامور الشاقة من هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام ورحمة عليهم قوله واما النوع الرابع فما سقط عن العبد مع كونه مشروعا في الجملة اعلم ان النوع الرابع هو اسقاط مشروع باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع ذكر السبب

موجبا لذلك في حقنا في الجملة كسقوط حرمة تناول الخمر والميتة في حق المكره والمضطر لخوف الهلاك على نفسه من الجوع والعطش حتى لم يبق مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة وروى عن ابي يوسف رح ان الحرمة لا ترتفع ولكن يرخص الفعل في حالة الاضطرار بقاء للمهجة كما في الاكراه على اجراء كلمة الكفر واليه ذهب الشافعي رح في احد قوليه وكثير من العلماء وفايدة الخلاف فيما اذا صبر حتى عطب لا يكون آثما عندهم ويكون آثما عندنا قلت انما يأثم اذا علم بالاباحة في هذه الحالة لان في انكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل كذا ذكره الاسبيجابي رح وفيما اذا حلف لا ياكل حراما او لا يشرب حراما حنث باكل الميتة وشرب الخمر عند الاضطرار عندهم ولا يحنث عندنا لنا ان الاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل قال الفاضل السمرقندي وفيه بحث اذ التقدير وقد فصل لكم ما حرم عليكم ولا تاكلوا شيئا منها الا ما اضطررتم اليه اذ لا وجه للاستثناء من قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم والجواب انه فهم من سوق الكلام ان المعنى اي غرض لكم في ان لا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد بين لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حالة الضرورة وهذا هو المطابق للنظم الذي دل عليه السوق لا ما ذكر من التقدير الذي لا يقبله الذوق على انه لو ذكر مصيرا الى الاضمار بلا ضرورة لا يقال الاستثناء من حرم عليكم انما يستقيم ان لو كان حرمة الخمر مستثنى عنها حالة الضرورة مذكورة في القران قبل نزول هذه الاية على وجه التفصيل وهو ممنوع لانا نقول لا نسلم ذلك بل يكفي لصحة هذا التركيب ذكر المحرمات سابقا وان لم يذكر الاستثناء لان استثناء الحال قيد من قيود المستثنى منه ويجوز ان يقال قد ذكر هذا المقيد اذا ذكر ذلك الشيء وان لم يذكر قيده ولا نكرم على اصل الاستدلال ان استثناء اجراء كلمة الكفر في حالة الضرورة يتحقق بقوله ومن كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان مع انه لم يدل على اباحته لانا لا نسلم انه استثناء من الحظر ليدل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب لان التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز ان يكون مسامحا قوله سقوط اشتراط العينية المشروطة في المبيع لقوله عم لا تبع الا ستبعاد مقابلة الحرام مقابلة المباح ولكن يباح ما ليس عندك فجعل انتفاء العينية سببا لحرمة البيع والسلم نوع بيع ثم رخص فيه حتى سقط اشتراط العينية فيه اصلا مع بقائها في ساير البياعات بقوله عليه السلام ورخص في السلم تخفيفا للمحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى مقصوده من الربح حتى كانت العينية في السلم فيه منسية للعقد بعد ان كانت مصححة

لم في غير السلم وهذا لان دليل اليسر متعين لوقوع العجز عن التعيين فوضع التعيين عنه اصلا حتى اذا المبيع سلما وهلك جوعا اثم فان قلت جاز ان لا يكون عاجزا بان يكون المسلم فيه موجودا عند المسلم اليه ملك العجز على نوعين حقيقي وهو ان لا يكون المسلم فيه في ملكه حقيقة وتقديري وهو ان يكون المسلم فيه في ملكه ولكنه مستحق الصرف الى حاجته اذا السلم عقد بارخص الثمن فاقدامه عليه دليل على انه مصروف الى حاجته والا لم يجز عقله من الاقدام عليه قوله وسقوط غسل الرجل اعلم ان غسل الرجل الذي هو عزيمة سقط في مدة المسح رخصة لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم وكذلك قصر الصلوة في السفر فانه اسقاط الواجب حقيقة اذ لم يبق في حقه موجبا الا ركعتين فصار ظهره عندنا ركعتين حتى لا يجوز للمسافر ان يصلي الظهر اربعا ولو صلى اربعا كان كمن صلى الفجر اربعا وقال الشافعي رح هو رخصة ترفه والعزيمة هي الاربع حتى لو صلى الاربع يقع كله عن الفرض نظرا بما ذكرنا ان قوله عن المسافر و قوله مع بقاء السبب متعلق بالجميع اي سقوط الحرمة واشتراط الحنيفية لان المائع من اللف والنشر الغير المرتب مع بقاء السبب وسقوط الصلوة مع بقاء السبب موجبا لحكمه في حق غير المكره والمضطر والمسلم اليه المتخفف وغسل الرجل والمسافر في هذه الحالة وفي حق هؤلاء في غير هذه الحالة وهو حالة الاختيار وعقد غير السلم وحالة عدم التخفف وحالة الاقامة فكان هذا النوع في كونه رخصة مجازا لانعدام السبب حيث اخرجه الشارع من ان يكون موجبا لحكمه في محل الرخصة يشبه الحقيقة من حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة فصعف به جهة المجاز فكان دون النوع الثالث ولكن جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها وسمي هذا النوع رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا قوله وانما جعلنا قصر المسافر رخصة اسقاط استدلالا بدليل الرخصة اي بدليل يوجب هذه الرخصة ومعناها او استدلالا بالمعنى الذي شرعت الرخصة لاجله واما الدليل فما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال سألت رسول الله عم انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عم ان الله تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته ووجه الاستدلال به ان المراد من التصدق الاسقاط لقوله تعالى وان تصدقوا اي وان تسقطوا عنكم من القصاص بالعفو وقال عم من تصدق بدم فهو خير له اي عفا وهذا لان ما يكون واجبا في الذمة يكون التصدق به ممن له الحق اسقاطا كالتصدق بالدين على من عليه الدين والاسقاط اذا لم يتضمن معنى التمليك بان لا يكون عينا او دينا لا يحتمل الرد ولا يرتد به ولا يتوقف على القبول اذا كان صادرا ممن لا يلزم طاعته كالعفو عن القصاص ممن وليه فاذا صدر ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى فاولى ان لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول فتبين بهذا ان الله تعالى اسقط حقه وهو ركعتان عن المسافر ولم يبق السبب موجبا

في حقه الا ركعتين فليس له ان يرد بان يؤدي اربعا فرضا وح يكون معنى قوله عم فاقبلوا صدقته اعتقدوها واعملوا بها كما يقال فلان قبل الشرائع اي اعتقدها وعمل بها لا انها قابلة بالرد فلا تردوها كما ذهب اليه الشافعي رح قوله واما المعنى اي ما الاستدلال بمعنى الرخصة فمن وجهين احدهما ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين بالقصر بيقين اذ لا رفق في الاكمال اصلا اما من حيث الاداء فظاهر واما من حيث الثواب فلان تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه لا في اعداد الركعات فظهر المسافر كظهر المقيم ثوابا لان كله فرض الوقت كظهر المقيم مع فجره وظهر العبد مع جمعة الحر ورخصة الترفه انما تكون حيث لا يتعين واحد والا لا فائدة في الرخصة فوجب ان يكون رخصة اسقاط وفيه نظر لانا لا نسلم ان الركعتين تساويان في الركعات في الثواب كيف وقد قال عليه السلام افضل الاعمال احمزها وثانيهما ان الاختيار المطلق بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن رفقا بالعبد ربوبية اي من صفات الرب فانه يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه وضرر يندفع عنه فلا يليق بالعبودية اذ اثبات مثل هذا الاختيار للعبد نزع الى الشركة فيما هو من خصائص الربوبية وذا لا يجوز ثبت ان اختيار العبد لا ينفك عن معنى الرفق به فمن قال من خير بين القليل والكثير من غير رفق له في ذلك لم يثبت له اختيارا يليق به ولم يخف ان قوله لان الاختيار المطلق الخ متمم للوجه الاول ودليل سقوط الاكمال فجعله دليلا على حدة منظور فيه على ان قوله الاختيار المطلق من خصائص الربوبية ممنوع بل ذلك كمال وامتثال لقوله عم تخلقوا باخلاق الله تعالى قوله بخلاف الصوم جواب سؤال وهو ان يقال ما ذكرتم يدل على ان الصوم في حق المريض والمسافر رخصة اسقاط المعنى فلان الرفق متعين في التاخير اجاب بان دليل الرخصة لا يدل على الاسقاط وكذا معناها اما الدليل فلان النص جاء فيه بالتاخر دون التصدق بالصوم فثبت التعجيل مشروعا لان المؤجل يقبل التاجيل كالدين المؤجل واما المعنى فلان اليسر فيه يتعارض لان الصوم في السفر يشق عليه من وجه ولهذا قيل المسافة سفر آية ويخف عليه من وجه لموافقة المسلمين فالبلية اذا عمت خفت والفطر في السفر يتضمن عسرا من وجه وهو فقدان الارتفاق برفاق الاقامة والناس في الاختيار متفاوتون فاستقام التخيير لطلب اليسر الذي هو الارفق عنده ولا يلزم تخيير موسى عليه السلام اي لا يلزم علينا ما ذكرنا تخيير موسى عم في الرعي بين ثمان سنين وعشر سنين كما قال الله تعالى ذلك بيني وبينك ايما الاجلين قضيت فلا عدوان علي فانه خير بين القليل والكثير مع ان الرفق متعين في القليل لان الاول وهو الثمانية كان مهرا لازما والزيادة عليها كانت تبرعا منه وفضلا من عنده على ما اشار اليه قوله تعالى فان اتممت عشرا فمن عندك وهكذا نقول في مسئلتنا الفرض ركعتان عينا والزيادة نفل مشروع للعبد من عنده غير ان الاشتغال باداء النفل قبل اكمال اركان الفرض مفسد للفرض لاختلاط النفل بالفرض فمنع من الاشتغال به قبل اكمال الفرض حتى لو لم يقعد المسافر على راس الركعتين وقام الى الثالثة يبطل الفرض وبعد اكمالها قبل انتهاء التحريمة لا يكون من الاشتغال به حتى لا يكون مفسدا للفرض وان كان مكروها لتاخير السلام وانما انكرنا اثبات الخيار بين الاقل والاكثر فيما اذا كانت الزيادة واجبة عليه لعدم الفائدة في الجبر

لا يلزم العبد المأذون اي لا يرد نقضاً على الاصل المذكور العبد المأذون في اداء الجمعة حيث يتخير بين اداء الجمعة
وهي ركعتان وبين اداء الظهر وهو اربع وهذا تخيير بين القليل والكثير من غير ان يتعين نفعاً لان الجمعة والظهر غيران
لا يتجانسان حتى لا يجوز اداء احدهما بنية الاخر ولا يجوز لمصلي الظهر اقتداء بمصلي الجمعة ولا بالعكس
ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظهر وعند المغايرة لا يتعين الرفق في الاقل عدداً فيصح التخيير طلباً للرفق
بخلاف ظهر المسافر والمقيم لانهما واحد بدليل اتحاد الاسم والشرط ولهذا صح بناء احدهما على الاخرى
فتعين الرفق في الاقل فلا يفيد التخيير كما مر وحاصل الجواب تسليم التخيير وتخصيص المدعى ويمكن ان
يجاب عنه بطريق المنع بان يقال لا نسلم انه مخير بينهما بل يجب عليه اداء الجمعة عيناً عند الاذن كالحر
حتى لو تخلف بعد الاذن عن الجمعة يكره لذلك كما في الحر فلا يكون من التخيير في شيء **قوله** وبهذا يجاب
عمن نذر بصوم سنة اي بالجواب الذي ذكرنا في العبد المأذون يجاب عمن نذر بصوم سنة ان فعل
كذا كما تقول مثلاً ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخلها وهو معسر فانه مخير بين صوم سنة بالنظر
الى جانب النذر وبين صوم ثلثة ايام بالنظر الى جانب اليمين عند محمد رح وكان ابو حنيفة رح يقول عليه
صوم سنة على التعيين وروي انه رجع الى قول محمد رح قبل موته بثلثة ايام وهذا اذا كان التعليق بشرط
لا يريد وقوعه كما ذكرنا من المثال لان المقصود منه المنع من الدخول اما اذا كان التعليق بشرط يريد
وقوعه كما تقول ان شفى الله مريضي فعلي كذا فلا يتخير فيه بل الواجب الوفاء بالنذر لا غير وهذا تخيير
بين القليل والكثير في جنس واحد اجاب بانهما مختلفان معنى وان اتفقا صورة لان احدهما وهو صوم
السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة والاخر وهو صوم ثلثة ايام كفارة لما يلحقه من
خلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلباً للارفق عنده اذ جاز ان يكون
الزاجر اشد على النفس وان كان اقل مما يكون قربة مقصودة فيها وفاء بالعهد وانجاز للوعد وان كان
اكثر واشد **قوله** وفي مسئلتنا اي في مسئلة المسافر القصر والاكمال سواء في كونها عبادة مقصودة
فلا يفيد التخيير فصار كالمدبر اي صار ما ذكرنا من تعين القصر في حق المسافر نظير تعين لزوم الاقل من ارش
الجناية والقيمة على المولى في جناية المدبر من غير خيار لاتحاد الجنس اذ المالية معقول هناك فتعين الرفق
في الاقل كالقصر في حق المسافر بخلاف العبد اذا جنى فان المولى يكون مخيراً بين دفع العبد والفداء سواء
كانت قيمة العبد اقل او اكثر من الفداء لان الدفع والفداء مختلفان صورة ومعنى فان احدهما مال والاخر رقبة
فيكون التخيير مفيداً طلباً للرفق كتخيير العبد المأذون في الجمعة بين الظهر والجمعة وتخيير الناذر بين صوم سنة وثلثة ايام و
لا يلزم على هذا ما ذكر في باب النوافل ويصلي اربعاً قبل العصر وان شاء ركعتين واربعاً بعد العشاء وان شاء ركعتين
وما ذكر في باب الاذان ولو فاتته صلوات اذن للاولى واقام وكان مخيراً في الباقي ان شاء اذن واقام وان شاء اقتصر على
الاقامة فان هذا كله تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لكنا لا نسلم ان الرفق متعين في القليل بل في الكثير زيادة الثواب

وان كان في القليل يسر الاداء فكان التخيير مفيداً على انه خارج عن محل النزاع فلا يرد **فصل** وجوه النظم صيغة
ولغة وهي اربعة اي النظم باعتبار وضعه للمعنى اربعة اقسام الخاص والعام والمشترك والمأول وذكر
في الكشف في وجه انحصار ان اللفظ ان وضع لمعنى واحد فخاص او لاكثر فان شمل الكل فعام والا فمشترك
ان لم يترجح احد معانيه وان ترجح فمأول وفيه بحث من وجوه اما اولا فلان معنى اللفظ ما وضع له وحدته
وكثرته انما تكون بتوحد الوضع وتعدده اذ ليس المراد بالواحد ما لا جزء له وذلك ظاهر ولا شك ان العام من
حيث انه عام متحد الوضع فيكون معناه واحداً فلا يكون تعريف الخاص مانعاً واما ثانياً فلان العام قسيم
لكثير المعنى لما بينا انها اربعة اقسام وقد جعله قسماً منه واما ثالثاً فقوله ان شمل الكل فعام انما يستقيم على
مذهب من يشترط الاستغراق في العام لا على مذهب علمائنا رحمهم الله فان الاستغراق ليس شرطاً عندهم
واما رابعاً فقوله والا فمشترك غير مستقيم لانه يستلزم ان يكون الجمع الذي لم يرد به الاستغراق منه
مشتركاً وليس الامر كذلك واما خامساً فلان الترجيح وعدمه انما يكون بعد الاستعمال وكلامنا
قبله على انه يلزم ان لا يسمى العين مثلاً مشتركاً قبل الاستعمال وذلك ظاهر الفساد والاولى ان يقال اللفظ
اما ان يكون موضوعاً للمعنى وضعاً متعدداً اولا والاول المشترك والثاني ان كان موضوعاً للاشياء المتحدة
في الحقيقة فعام والا فخاص هذا وان في جعل المأول من هذا القسم نظراً لانه في تقسيم اللفظ باعتبار الوضع
فقط وهذا ليس كذلك **قوله** الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ يدخل فيه المهملات
وغيرها واحترز بقوله وضع لمعنى عن المهملات والالفاظ الدالة على المعنى لا بالوضع وقوله معلوم بيان للواقع
لا قيد احترازي وذكر في الكشف انه احتراز عن المشترك المجمل وفيه نظر لان المعنى الموضوع له معلوم للواضع
عند الوضع وان تعدد لان الوضع تعيين اللفظ بازاء المعنى ومحال ان يضع الواضع اللفظ بازاء معنى ولا يعلم
ذلك المعنى وكذا للسامع بعد العلم بالوضع وتعدده نعم مراد اللافظ عند الاطلاق قد يكون غير معلوم له ما لم
ينضم اليه قرينة لكن تبين ارادة المعنى ودلالة اللفظ بالوضع عليه بون بعيد وانما سمي اللفظ خاصاً بالاعتبار الثاني
دون الاول فان قلت فباي قيد خرج المجمل والمشترك قلت اما المجمل فقد خرج عن المقسم وهو ظاهر واما
المشترك فخرج بقوله وضع لمعنى لان المشترك موضوع لمعنيين او اكثر وقوله على الانفراد خرج العام لان المراد به
ان يكون المعنى منفرداً عن الافراد المتحدة نوعاً او جنساً والاولى حذف لفظ الكل من الحد لانه لماهية من حيث
هي لا يدخل فيها عموم ولانه يجب صدقه على كل فرد من افراده ولا يصدق بصيغة العموم ولا يتعدد ومنه
تأويل بعيد قوله يشمل خصوص الجنس خبر ثان الخاص اي يشمل خصوص الجنس كانسان وخصوص النوع
كرجل وخصوص الفرد اي العين كزيد وهذا التقسيم مبني على اصطلاح اهل الشرع بخلاف ما يقوله المنطقيون قوله يتناول

المخصوص قطعا خبر ثالث اي حكم الخاص من غير اعتبار العوارض انه يتناول مدلوله الوضعي على وجه القطع
اعلم ان القطع يستعمل لمعنيين احدهما ان لا يكون ثمه احتمال اصلا والثاني ان لا يكون احتمال ناش عن دليل
والثاني اعم من الاول مطلقا لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص مطلقا من نفس الاحتمال ونقيض الاخص مطلقا
اعم من نقيض الاعم والمراد بالقطع هنا الاعم فسقط بهذا التقرير ما قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال لان نفس الاحتمال
لا ينافي القطع بالمعنى الاعم ويمكن ان هذا مذهب العراقيين ابي زيد ومن تابعه خلافا لمشايخ سمرقند واصحاب الشافعي رح وعند
انه لا نزاع في المعنى فان من قال بالقطع لا يقول بالمعنى الاخص لظهور بطلانه اذ احتمال المجاز قائم اتفاقا ولهذا
جوزنا كسائر يكون مراده القطع بالمعنى الاعم ومن نفاه لا يجوز نفيه بالمعنى الاعم اذ الخلاف في الجرح عن القران القطع
فتعين ان مراده نفي القطع بالمعنى الاخص فيحصل التوفيق بين المذهبين قوله حتى لا يحتمل زيادة البيان اي الخاص لا يحتمل
بيان التفسير وان كان يحتمل بيان التغيير كما في زيد نفسه وبيان التغيير عن موضوعه عند قيام الدليل
بطريق المجاز كقولهم للحرم انت طالق ثنتين وذلك لانه لو لحقه البيان فاما ان يكون لاثبات الظهور وهو جمعه او
لازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما باطل لان الخاص بين مودي الى اثبات الثابت او ازالة الزائل وفيه بحث لان
الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه قوله ولهذا قال علماؤنا الخ اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض
تارة وللطهر المتخلل بين الدمين اخرى عند الفقهاء ولكن اختلفوا في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء انه محمول على الطهر او الحيض فذهب علماؤنا رحمهم الله الى ان المراد به الحيض وقال الشافعي رح المراد به الطهر
نحن نقول لو كان المراد به الطهر لبطل موجب الخاص وهو الثلثة لان الطلاق المسنون هو الذي يكون
في حالة الطهر وطهرين اخرين فينتقص العدد عن الثلث وفيه ابطال موجب الخاص بخلاف ما او حملنا على الحيض
لانه يجب عليها التربص بثلثة قروء كوامل لا يقال الانتقاص انما يلزم ان لو لم يكن بعض الطهر طهرا وهو ممنوع
وايضا لو حمل القرء على الحيض يلزم الزيادة على الثلث لانه اذا طلقها في الحيض لا يحسب الحيض اجماعا والخاص
كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة لانا نجيب عن الاول بان ذلك موكول الى اللغة وقد ثبت ان الطهر لغة
اسم لما تخلل بين الدمين ولهذا لا تنقضي العدة بطهر واحد وقد اجاب عن الاول صاحب التنقيح
بان بعض الطهر لو كان طهرا لما بقي فرق بين الاول والثالث فيتبع اذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج
وهذا خلاف الاجماع ولك الملازمة ممنوعة اذ الاول قد اتصل الضد فلا بعد ان يدخل تحت العدة بخلاف
الثالث وعن الثاني بان ذلك لازم ضرورة وجوب التكميل فيكون مغتفرا وذلك لان الحيضة لا تتجزى
ولهذا قلنا لو قال لامرأته انت طالق اذا حضت نصف حيضة لا تطلق حتى تطهر كما لو قال حيضة كما في الاسرار وقد
وجب تكميل الاولى بالرابعة فوجب تمامها ضرورة عدم التجزي قوله والغسل والمسح اي لما كان الغسل والمسح

في انه الوالوضوء لفظان خاصان لفعل معلوم وهو الاسالة والاصابة فلو علقنا جواز الوضوء بالنية و
الترتيب كما هو مذهب الشافعي رح والتسمية كما هو مذهب اصحاب الظواهر والولاء كما هو مذهب مالك رح لا يكون عملا
به كما هو مقتضاه اذ النص باطلاقه يقتضي جوازهما على اي وجه حصل والتعليق بهذه الاشياء يزيل
الاطلاق الجواز وهو حكم شرعي فكان نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد او نقول لا يخفى ان سوق هذه
الآية لتعليم الوضوء الذي يصير المرء به اهلا لاداء الصلوة فلو كان وجود هذه الاشياء موقوفا على شيء
اخر غيرها لبينه ولما سكت عن ذلك كان بيانا بان لا وجوب في الوضوء غيرهما لان السكوت في موضع الحاجة
الى البيان بيان فصار كانه قال اوجب عليكم في الوضوء الغسل والمسح فقط فمن زاد واجبا اخر بخبر الواحد
كان ناسخا بخبر الواحد وذا لا يجوز ويوجبون باشتراط النية في التيمم ان النص ساكت عنه واجيب بان النية فيه انما ثبت
بنفس النص لا بغيره لان التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد لغة والنية هي القصد ويشكل الامر انما يستقيم ان لو كانت
النية عبارة عن مطلق القصد وليس الامر كذلك بل هي عبارة عن قصد الصعيد لا مساحة للصلوة وهذا اخص
منه والعام لا دلالة له على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه قوله والطواف اي الطواف المامور به في قوله تعالى
وليطوفوا بالبيت العتيق لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو الدوران حول البيت وهو باطلاقه يقتضي جواز الطواف
من المحدث كما يجوز من الطاهر فاشتراط الطهارة له حتى لا يعتد بالطواف بدونها لا يكون عملا بهذا الخاص
ولا بيانا له لانه بين بل يكون نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وذلك
لا يجوز واعترض عليه بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه
الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ من غيره لا يعتد بذلك حتى ينتهي الى الحجر وكذا لا يلزم عالم طواف الجنب والعريان
وطواف المنكوس فاذا ثبت انه مجمل جاز ان يلحق خبر الواحد بيانا له واجاب عنه صاحب الكشف بانه ليس
بمجمل في حق نفسه ولكنه في حق المبالغة واشتراط الفعل مجمل لا رتاب لتفعل للمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من
حيث العدد ومن حيث الاشواط فالتحق خبر الواحد بيانا له واما خبر الطهارة فلا يصلح البيان لانه لا اجمال
بالنسبة اليه وفيه نظر لانا لا نسلم انه يحتمل العدد حتى يلزم الاجمال كيف وان الامر لا يقتضي التكرار عندنا والذي
يدل على ذلك ان علماءنا رح استدلوا على نفي قول مالك رح في طواف القدوم بان هذا الامر لا يقتضي التكرار كذا
في الهداية وايضا لو كان باب تفعل يقتضي الاجمال لكان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا مجملا وليس
كذلك اجماعا سلمنا ذلك بالنسبة الى العدد فلا نسلم الاجمال بالنسبة الى المبتدأ فلا يصلح خبر الابتداء بيانا له و
الاولى ان يقال انما ثبت العدد وتعيين المبتدأ بالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة على الكتاب واما وجوب
اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس لا لعدم الجواز بل لمكان النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة

ان أديت مع الكراهة ولهذا انجبر بالدم اذا رجع من غير اعادة انجبار نقصان الصلوة بالسجود و
الركوع والسجود في قوله تعالى اركعوا واسجدوا لفظان خاصان وضعا لمعنيين معلومين فالركوع الميلان
عن الاستواء بما يكون ركبتيه تنخلع اذا مالت والسجود وضع الجبهة على الارض فيكون الحاق التعديل والطمانينة
في الركوع والسجود واتمام القيام بين الركوع والسجود والقعدة بين السجدتين عليهما على وجه يكون فرضا كما قال
ابو يوسف والشافعي رح بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام قم فصل فانك لم تصل لاعرابي اخف الصلوة بيانا
لهما اذ لا اجمال فيهما بل يكون رفعا لحكم الاطلاق ويكون نسخا له بخبر الواحد وذا لا يجوز ولقايل ان يقول سلمنا
انه لا يصلح ان يكون بيانا لهما لكن انما يلزم النسخ ان لو لم يصلح ان يكون بيانا للمجمل الكتاب وهو قوله تعالى
واقيموا الصلوة وهو ممنوع ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يخلو اما ان يكون بيانا للصلوة او السجود او الركوع لا سبيل
الى الاول والا يلزم ان يكون التعديل واجبا على حاله واللازم باطل اذ الآتي بالركوع مع التعديل مثلا آت
بغرض واحد وان طوله اجماعا فتعين الثاني وهو مطلوب قوله ومن ذلك قوله تعالى الطلاق مرتان الى
قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اعلم ان الخلع طلاق عندنا وعند مالك والمزني وهو مذهب عامة الصحابة
وقال الشافعي رح في قوله القديم وبه قال احمد رح انه فسخ وهو قول بعض الصحابة رض وثمرة الخلاف تظهر في انتقاص
عدد الثلث به علماؤنا استدلوا بهذه الآية ووجهه ان الله تعالى بدأ بفعل الزوج في اول الآية وسماه طلاقا ثم زاد
عليه فعل المرأة وسماه افتداء ونحن لا نريد ذلك زيادة واراد المرأة بالذكر تقرير لفعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لان الخلع يوجد
بينهما ولا تستبد المرأة به وقد ذكر فعلها ولم يذكر فعل الزوج فكان بيانا لضرورة ان فعله هو الذي سبق في الآية و
هو الطلاق فجعل الخلع فسخا في هذه الحالة كما قال الشافعي رح لا يكون عملا به ولقايل ان يقول لا نسلم ان تخصيص المرأة
بالذكر تقرير لفعل الزوج على ما سبق ولم لا يجوز ان يكون فعل الزوج في هذه الحالة بدل ذلك كما ذهب اليه ايمة التفسير
ويكون تركه لظهوره ولو سلم ذلك يلزم ان يكون الخلع طلاقا رجعيا لان المراد من الطلاق المذكور في اول الآية هو الطلاق
الرجعي عندكم ومذا خلاف المذهب على ان الخلاف فيما اذا وقع المفاداة بلفظ الخلع اما لو قال الزوج انت طالق على كذا فهو طلاق
بلا خلاف والحاصل ان المخالعة ان ثبتت بلفظ الطلاق لا يكون محل الخلاف وان ثبتت بلفظ اخر لا يكون فيه دليل على انه
طلاق وايضا لو كان الخلع المذكور في هذه الآية طلاقا يلزم ان يكون الطلقات اربعا مع قوله تعالى فان طلقها فلا تحل
له وفساده مما لا يخفى ولا وجه لقول العلامة النسفي رح حيث قال انه تعالى ذكر التطليقة الثالثة بعوض وبغير عوض
فلا يكون اربعا لانه لابيان الخلع بدليل سبب النزول والا لم يكن متمسكا لهم لا لبيان الطلاق بالعوض لا
فرق بينهما ولو سلم ذلك يلزم ان يشترط التمسك بها على ان المختلعة يلحقها الطلاق ولا اسقاط الثلث حينئذ ولا ورود ايضا
لقول من قال المراد بقوله الطلاق مرتان بيان الشرعية لا بيان الوقوع فلا يقتضي الزيادة على الثلث ولا يلزم نسخ

الاستدلال بهذه الآية على ان الخلع طلاق وان المختلعة يلحقها الطلاق قوله وذكر الطلاق اعلم ان المختلعة
يلحقها صريح الطلاق عندنا خلافا للشافعي رح واستدل بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له ووجهه هو ان الله
تعالى ذكر الطلاق عقيب الخلع بحرف خاص للوصل والتعقيب وهو الفاء فيكون ذلك تصريحا على صحة ايقاع
الطلقة بعد الخلع متصلا به فيكون معنى الآية فان طلقها بعد الخلع والشافعي لما وصل قوله تعالى الطلاق مرتان
وجعل ذكر الخلع معترضا لا يكون عاملا بموجب الخاص واعترض عليه بان وصل الطلاق بالخلع حلا وتفسير
المفسرين فيكون ما ذهب اليه الشافعي اولى لانه يوجب زيادة التطليقات على الثلث كما بينا وبان
معنى الآية يكون فان طلقها بعد الخلع فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ولا يكون فيه دلالة بان الزوج الاول لا يحل
الى التحليل بعد التطليقة الثالثة مطلقا اي سواء كانت بعد الخلع او لا والامة اجمعت على استفادة ذلك من هذه
الآية وايضا قوله في وصل فان طلقها الى اول الآية ترك العمل بالخاص اما تسليم ان لو كان ورود الاعتراض
بين الكلامين منافيا لعطف الثاني على الاول بالفاء وهو ممنوع كيف واتفاق المفسرين على ذلك دليل جوازه
ولنا قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم اعلم ان المرأة المالكة لامرها اذا اذنت لوليها ان يزوجها بلا مهر او تقول
زوجني ولا تذكر المهر فزوجها وليها بلا مهر يصح النكاح اجماعا ولا يجب المهر عليه الا بالدخول عند الشافعي رح
وعندنا يجب المهر بمجرد العقد واستدل على ذلك بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم ووجهه
ان الله تعالى قيد الحل بالابتغاء بالمال والصق بالمال وهو المهر والابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو الطلب
والطلب انما يحصل بالعقد فيقتضي لا يتراخى الاسكل المال عن الابتغاء لان الباء للالصاق والقول بتراخي
وجوب المال عن الابتغاء الى زمان استيفاء المطلوب وهو الدخول كما قال الشافعي رح لا يكون عملا بالخاص من
كتاب الله تعالى ولا يلزم النكاح الفاسد حيث لا يجب المهر فيه بنفس العقد اجماعا بل بالدخول لان المراد به الطلب
الصحيح المحصل للحل بقرينة السياق وذلك انما يحصل بالنكاح الصحيح واعترض عليه بان الحل وان قيد بالابتغاء بالمال
في هذه الآية فقد اطلق ايضا في الآية الاخرى عنده كما في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وانكحوا الايامى منكم
والمطلق يجري على اطلاقه والجواب عنه انا لا نسلم ان المطلق يجري على اطلاقه مطلقا بل يحمل على المقيد اذا كان الحكم
واحدا والحادثة واحدة بالاتفاق كما في كفارة اليمين وهنا كذلك فيجب حمله على المقيد بالمال الا ترى انه شرط الاشهاد
وحمل النص المطلق منه على المقيد به لهذا قوله والفرض والكتابة اعلم ان اقل المهر مقدر عندنا بعشرة دراهم وقال الشافعي
كل ما يصلح ثمنا في البيع يصلح مهرا حتى لو تزوج امرأة بخمسة دراهم كانت الخمسة مهرا عنده وعندنا يجب عشرة دراهم واستدل
على ذلك بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا ووجهه ان الفرض لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو التقدير وكذا الكتابة لفظ خاص
اريد به ذات المتكلم فدل ذلك ان المهور للنساء مقدرة بتقدير الله تعالى وتقدير الشرع لها ان منع الزيادة او منع النقصان

او يمنعها الاول والثالث مستفيض هنا بالاجماع وبعض الثاني فيكون الادنى مقدرا وقد بيّنه النبي عليه السلام بقوله
لا مهر اقل من عشرة دراهم فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا وجعله موكولا الى راى الزوجين يكون تاركا العمل بالخاص
من كتاب الله تعالى ولقائل ان يقول لا نسلم ان الفرض خاص بل هو مشترك بين الايجاب قال عليه السلام ان الله تعالى
فرض على عباده خمس صلوات اى اوجبها كذا في المغرب وبين القطع يقال فرض القاضي النفقة اذا قطعها وبين البيان
قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى بيّن لكم في قول جماعة من المفسرين وبين التقدير كما ذكرتم سلمنا ذلك
لكن لا نسلم انه خاص في التقدير بل هو للقطع حقيقة كما قال صاحب الكشاف في اول سورة النور اصل الفرض القطع
وكذا قال في المغرب من باب اللغة ثم نقل الى الايجاب والتقدير لان الواجب مقطوع وكذا المقدر مقطوع عن الغير لكن
مجازا فيهما على ان حمله على الايجاب هنا اولى بقرينة كلمة على فانها صلة الايجاب لا صلة التقدير يقال فرض الله
تعالى عليه اذا اوجب ولا يقال فرض عليه اذا قدّر وبقرينة وما ملكت ايمانكم لان الايجاب يستقيم في حق الاماء
كما يستقيم في حق الازواج لان ما يتقوم من النفقة والكسوة واجب لهن عليهم كوجوب المهر على الازواج فاما
معنى التقدير فلا يستقيم في حق الاماء لانه لم يقدر على المولى للاماء شئ ولهذا فسر ائمة التفسير الفرض هنا بمعنى
الايجاب قال صاحب الكشاف معناه انه قد علم الله ما يجب فرضه على المؤمنين في الازواج والاماء
قال محمد والشافعي رح اعلم ان الصحابة رض اختلفوا في مسئلة الهدم فذهب العبادلة الثلثة رضي الله عنهم
الى ان وطى الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من الطلقات واحدة كانت او ثلاثا وبه قال ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله وذهب عمر وعلي وابي بن كعب وابو هريرة رض الى انه لا يهدم ما دون الثلث وبه قال محمد والشافعي وزفر رحمهم الله
تمسك الفريق الثاني بان الله تعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة بقوله حتى تنكح زوجا غيره فكلمة حتى
وضعت لمعنى خاص وهو الغاية ولا تاثير للغاية في اثبات ما بعدها بل هي منهية لما قبلها فقط فاذا انتهى ثبت الحكم مما بعدها
بالسبب السابق كتحريم الاصطياد على المحرم فانه ينتهي بانتهاء الاحرام ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فكذا هنا باصابة
الزوج الثاني تنتهي الحرمة ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن اسباب الحرمة فمن جعل الزوج الثاني
مثبتا حلا جديدا لم يكن ذلك عملا بالكتاب بل كان ابطالا له لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة
الغليظة وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل ذلك بمنزلة اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا الا
ترى انه لو حلف لا يكلم فلانا في رجب حتى يستشير اباه فاستشاره قبل دخول رجب ثم كلمه بعد دخول رجب لو كلمه في
رجب قبل الاستشارة حنث لان اليمين توجب حرمة الكلام بعد دخول رجب الى غاية الاستشارة والاستشارة وجودها
وعدمها قبل دخول رجب بمنزلة وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي خلافه فيكون ابطالا فان قلت النص متروك الظاهر
لانه يقتضي ان يكون نفس التزوج غاية وليس كذلك اذ الاصابة شرط بالاجماع فلا يستقيم التمسك به قلت قد زيد على النص

الاصابة بالحديث المشهور حتى صار كالمنصوص عليه فيكون الزوج الثاني مع الاصابة غاية فكانه قيل حتى الحرمة مغياه
بالتزوج والاصابة فصح التمسك به قوله وقال الشافعي رح اعلم ان القطع مع الضمان لا يجتمعان خلافا للشافعي رح هو
يقول القطع في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة ولا دلالة له على
ابطال العصمة فاني يكون ابطال عصمة المال والتقوم الذي كان ثابتا قبل القطع عملا به فعلم ان فيه ترك العمومات الدالة
على الضمان فلذلك يعمل بها ايضا قوله فلنا اما الاول هذا اشارة الى الجواب عن مسئلة الهدم وتقريره سوى ما مر
وهي انهم اتفقوا على ان تزوج الزوج الثاني بمجرده ليس بغاية للحرمة بل ذلك بشرط الدخول وثبت الدخول بهذا النص لان
النكاح وان كان حقيقة في الوطي فقد يطلق بمعنى العقد وهو المراد هنا بدليل الاضافة الى المراة اذ الوطي لا يضاف
اليها ولو جاز ان تسمى واطئة بالتمكين لجاز ان يسمى المركوب راكبا والمضروب ضاربا وهذا خلاف اللغة والاستعمال
ولا يناسب آداب القرآن فلا يجوز حمل افصح الكلام عليه واما تسميتها زانية فليست بطريق المجاز لانه اسم لتمكين المراة من
الوطي الحرام ولهذا لا يصح نفي الزنا عنها اذا زنت بل ثبت الدخول بحديث رفاعة وهو ما روي ان امراة رفاعة قالت
لرسول الله صلعم ان رفاعة طلقني ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الا مثل هدبة واشارت الى هدبة
ثوبها تتهمه بالعنة فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق
من عسيلتك اذا عرفت هذا فنقول انما يتجه ما قلتم ان لو استفدنا كون الزوج محللا من النص وليس الامر كذلك
بل استفدنا ذلك من هذا الحديث الذي استفدنا منه اشتراط الوطي منه ووجهه ان النبي عليه السلام علق العود وهو
الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق وتعليق الحكم على المشتق يدل على ان ماخذ الاشتقاق هو العلة فيكون الذوق
علة للعود فيثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول فثبت ان هذا الحديث يدل على كون
الذوق مثبتا للحل كما يدل على اشتراط الذوق ومن قوله عم لعن الله المحلل والمحلل له والمحلل من يثبت الحل كالمحرم
من يثبت الحرمة فيكون الزوج الثاني مثبتا للحل وهذا في المطلقة ثلاثا ظاهر وفيما دونه يثبت بالطريق الاولى فان
الحل الثابت فيما دونه فاني يثبته الزوج الثاني وهذا اشارة الى ان الحل الذي يثبته الزوج الثاني غير الحل الثابت قبله ولا يكون
اما ما الثابت فكان ذلك ان الحل الثابت قبله كان ناقصا يزيله الطلقة او الطلقتان والحل الذي يثبته الزوج
الثاني حل كامل لا يزيله الطلقة والطلقتان فكان غير الاول وهذا الحديث وان كان من الآحاد ولكن لا يخالف
مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت الكتاب عنه قوله واما القطع اشارة الى الاسئلة جواب عن قول الشافعي
وتقريره انا ما ابطلنا العصمة اشتغالا بالقطع ليتجه ما قلت وانما ابطلناها بخاص آخر مقرون به وهو الجزاء
فان الله تعالى سمى القطع جزاء وتسميته جزاء يدل لغة على كماله في الجزاء من جزى اي قضى وهو الاحكام والاتمام و
من جزأ بالهمز اي كفى وانما يكون كافيا اذا كان كاملا وكمال الجزاء يستدعي كمال الجناية والا يزيد الجزاء على الجناية

وذا لا يجوز ومع بقاء العصمة حقا للعبد لا تكون الجناية كاملة اذ اضافة الاموال الى العبد وخصصهم
بها ضرورة حاجتهم اليها والا فلا ملك لهم في الحقيقة اذ هي نعم الله تعالى خلقها لعباده. ولا تكون الجناية باخذ
اموالهم من حيث حوائجهم كاملة في كونها جناية وفيه نظر لا يخفى ولانه لو كانت الجناية واقعة على حق العبد
يكون فعل السرقة حلالا لعينه بالاباحة الاصلية حراما لغيره وهو حق المالك فيبقى مباحا بالنظر الى
ذاته كالمغصوب للغاصب فيؤدي الى انتفاء القطع للشبهة وهو ثابت نصا واجماعا فيكون ما يؤدي
الى انتفائه منتفيا وهو وقوع الجناية على عصمة العبد فثبت ان عصمة المال يتحول الى الله تعالى ولا يجب الضمان
لا يقال لا نسلم ان هذه الشبهة مسقطة للقطع وانما يستقيم ذلك ان لو كانت الشبهة التي لا يمكن الاحتراز عنها
معتبرة وليس الامر كذلك لما قلنا في باب الزنا لانا نقول الحدود مما تندرئ بالشبهات وقوله هذه شبهة
لا يمكن الاحتراز عنها ثم بانه يمكن الاحتراز عنها بالطريق الذي قلنا وفي هذا الوجه نظر يروى ايضا
ولان الجزاء اشارة الى الاستدلال بوجه اخر من ذلك الخاص وبيانه ان الجزاء اذا اطلق ههنا
والجزاء اذا اطلق في موضع العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة فعل العبد لانه المجازي على
الاطلاق ولهذا سميت الدار الاخرة دار الجزاء. واذا كان القطع حق الله تعالى على الخلوص كانت الجناية واقعة
على حقه ليسمى الحد جزاء من الله تعالى بمقابلتها ومن ضرورة ذلك تحول العصمة التي هي محل الجناية من العبد
الى الله تعالى عند فعل السرقة حتى يقع جناية العبد على حقه تعالى ليسمى الجزاء من الله تعالى والعصمة
التي هي لصاحبها اذا تحولت الى الله تعالى لم يبق للعبد حق والتحق في حقه بما لا قيمة له كالعصير للمسلم اذا تخمر وكالارض اذا اتخذت
مسجدا صارت محترمة لله تعالى حتى لم يبق للعبد حق فيها فلم يجب الضمان عليه رعاية لحقه لانعدام حقه
وقد استوفى بالقطع ما وجب بالهتك فلم يجب شيء اخر عليه ووجوب الرد حال قيام المسروق لا يدل على بقاء
عصمته اذ الخمر المغصوبة من المسلم تسترد وان لم تكن معصومة له فالرد للملك لا للعصمة والضمان للعصمة لا للملك
فان قيل لا نسلم ان العصمة واحدة بل المال معصوم لحق الله تعالى لوجود النهي بحق القطع ومعصوم ايضا
لحق العبد لبقاء حاجته الى الضمان كما في قتل الصيد المملوك في الحرم وشرب خمر الذمي وقتل المسلم
خطاء فانه يجب الجزاء مع القيمة والحد مع الضمان والدية مع الكفارة قلنا الدليل على انها واحدة انا
لا نجيز القطع بحال بالاباحة معصوم حقا للعبد وقد اوجب الله تعالى القطع به لنفسه جمعا لصيانته
واستعمال تلك العصمة له كما ذكرنا فلم يبق حقه للعبد فيضاف الضمان اليها بخلاف جزاء الصيد لانه لم يجب
باعتباره على حق العبد في الصيد بل بالجناية على الحرم بدليل انه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا لم يعتبر حقه مقتضيا به
وجب الضمان وكذلك الحد في شرب خمر الذمي لم يجب لحق العبد فانه لو شرب خمر نفسه يجب الحد ايضا واذا لم

واذا لم يجب حقه وجب جبر حقه بالضمان وكذلك وجوب الكفارة بالجناية على حق الله تعالى لا لحق العبد
فانها تجب في المسلم الذي لم يهاجر الينا ولذلك لم يكن حقه معصوما بالدية ولا ضرورة في الملك جواب عما يقال
على ما ذكرت ينبغي ان يتحول الملك هنا الى الله تعالى حتى لم يبق للمالك حق الاسترداد وان كان المسروق
بعينه اجاب بان التحول انما ثبت ضرورة تكامل الجناية وانها واقعة على المال فتحول ما هو من اوصاف المال
وهو العصمة لانها عبارة عن كونه حرام التعرض واما الملك فصفة المالك اذ هو عبارة عن القدرة على
التحمل والاستعمال لان الملك ليس بمحل الجناية فان قيل العصمة صفة العاصم لا للمال كالملك صفة للمالك ولهذا لا
يقال مال عاصم كما يقال مال مملوك لا مالك فاني يستقيم هذا الفرق قلنا تقرير الجواب يستدعي تمهيد
مقدمة وهي ان الفعل له تعلق بالفاعل وهو تعلق التاثير وتعلق بالمفعول وهو تعلق التاثر فاذا وصف به
الفاعل فمعناه ان الفعل المؤثر قائم به واذا وصف به المفعول فمعناه ان التاثر بذلك الفعل قائم به
والمصدر الذي دل عليه كل واحد منهما لفظ مناسب له لا محالة فمصدر المبني مثلا من ضرب هو الضارب ومصدر
المضروب ضرب بمعنى التاثر ثم قد يكون المقصود تعلقه بالفاعل من غير نظر الى جانب المفعول كما في قولك
فلان يعطي وقد يكون المقصود تعلقه بالمفعول دون الفاعل كما في المبني للمفعول اذا تمهد هذا فنقول
المقصود من شرع العصمة تعلقها بالمفعول وهو المال لا بالفاعل لان العصمة الحفظ والمقصود منه صيرورة
المال محفوظا لا اتصاف الفاعل به وان كان ذلك من ضروراته والمقصود من الملك عكسه وهو تعلقه بالفاعل
واتصافه به من غير نظر الى جانب المفعول وان كان ذلك من ضروراته لان الغرض اتصاف العبد بالمالكية
لا اتصاف المال بالمملوكية فلهذا جعل الشرع العصمة صفة المال والملك صفة المالك ولان بقاء الملك دليل انه
على ان لا ضرورة في نقل الملك وبيانه انا انما قلنا بالتحول لئلا يبقى حلالا لعينه ويصير حراما لعينه ولانا في
بقاء الملك كونه حراما لعينه كعصير المسلم اذا تخمر يصير حراما لعينه وان كان ملكه باقيا على ان ملك الله تعالى فيها
لا يوصف بالعصمة بل يوصف بالاباحة ولو قلنا بانتقال الملك اليه لبطلت العصمة اصلا وفي بطلانها
بطلان الجناية والمقصود من النقل تحقيقها لا ابطالها فامتنع القول بانتقال الملك بخلاف العصمة فان قلت
لو انتقلت العصمة الى الله تعالى كما في الخمر يلزم ان لا يجب القطع كما في سرقة الخمر قلنا انما لا يجب القطع في الخمر لان
من شرطه ان يكون المسروق معصوما حقا للعبد قبل السرقة ولهذا لا يجب في صيد الحرم وحشيشه وان كان
معصوما لله تعالى والخمر ليس كذلك فعدم الحكم لعدم شرطه وقد وجد شرطه في المال المسروق فوجب الحكم
به واعلم ان سقوط العصمة عندنا انما ثبت حال انعقاد السرقة موجبة للقطع لمساس الحاجة الى الحفظ في تلك
الحالة ولتصير الفعل جناية معصوما بالعقوبة الزاجرة لكن انما تقرر هذا بالاستيفاء لان ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء

فكان حكم الاخذ منتظرا ان استوفى القطع تبين ان حرمة المحل بكانت لله تعالى ولا يجب الضمان للعبد وان تعذر الاستيفاء تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان له وبهذا يندفع كثير من الاسولة قوله والعام وهو ما ينتظم جمعا من المسميات المراد بالموصول اللفظ بقرينة المقسم اى لفظ ينتظم سواء كان انتظامه بالوضع او بالقرينة كالنكرة في موضع النفي مثلا والمراد بالانتظام الشمول واحترز به عن المشترك وبقوله جمعا عن اشتراط الاستغراق فانه ليس بشرط العموم عند عامة العلماء رحمهم الله حتى قالوا بعموم الجمع المنكر خلافا للعراقيين من اصحابنا واصحاب الشافعي رح والمعتزلة وعن العدد فانه يتناول جمعا معينا وكمية مخصوصة بحسب الوضع والمراد بالجمع في التعريف الكمية المطلقة على ما يشعر به تنكيره وقيل المراد من انتظامه جمعا انه ذلك بمعنى شامل للافراد بحيث يوجد في كل فرد من افراد الرجال مثلا فخرج العدد لان شموله على الافراد ليس كذلك وقول صاحب المحصول رح احترز به عن التثنية ايضا مشكل لان التثنية جمع لغة اذ هو ضم شيء الى آخر ولهذا قال ابو يوسف رح واثنان في الجمعة جمع نعم ليس جمع اصطلاحا لكن ليس المراد به في التعريف المعنى المصطلح وذلك ظاهر والاولى ان يقال احترز به عن التثنية بقوله من المسميات لان من بيانية لا تبعيضية لفساد المعنى لان حرف عن المعاني كما ظن ان المراد بالمسميات المدلولات والافراد اعم من ان يكون من الاعيان او من المعاني والا لم يكن العلوم والحركات والاعراض والاعمال ونحوها من قبيل العام وفساده لا يخفى ولا يلزم ما ذكرنا القول بعموم المعاني لان العموم وصف للشمول لا للمشمول عليه اذ العام نعت فاعل بمعنى الشامل وههنا الشامل هو اللفظ سواء اشتمل على اعيان او على معان فهو يوصف بالعموم بالاتفاق واما المعنى اذا شمل اشياء من غير ان يدل لفظه على الشمول كمعنى المطر اذا شمل الامكنة فهو محل الخلاف فعند العامة لا يوصف بالعموم الا مجازا وعند البعض يوصف به حقيقة وما نحن فيه ليس من ذلك الباب في شيء ولا معنى للاحتراز عنه على ان ارادة الاعيان من المسميات مع ظهورها في الجمع مصير الى المجاز في التعريف من غير قرينة فلا يجوز قوله وحكمه التوقف اعلم ان اهل الاصول اختلفوا في العام قبل الخصوص على ثلثة اقوال اختص كل فريق باسم خاص اصحاب التوقف واصحاب الخصوص واصحاب العموم فريقان فريق قالوا بانه يوجب الحكم فيما تناوله ظنا وهو قول الشافعي رح ومشايخ سمرقند حتى قالوا بان القياس وخبر الواحد يصلح مخصصا له ابتداء وفريق قالوا بانه يوجب الحكم فيما تناوله قطعا كانه نص على كل فرد من افراد العموم وهو مذهب العراقيين من اصحابنا كالكرخي والجصاص وجمهور المتاخرين كالقاضي ابي زيد ومن تابعه وهو قول جمهور المعتزلة وذكر عبد القاهر البغدادي في كتابه ان هذا مذهب ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله وبدل عليه مسائلهم اما اصحاب التوقف فهم الذين توقفوا في حق العمل والاعتقاد كعامة المرجئة والاشعرية وبعض الفقهاء محتجين بان العام مجمل فيما اريد به اي في موقعه

المراد منه حقيقة لاختلاف اعداد الجمع اذ لفظ العام يطلق على الثلثة والاربعة والخمسة وما فوقها حقيقة فيتوقف عليه وانما كان البعض مرادا منه لا محالة وهو غير معلوم لان اعداد الجمع مختلفة وليس البعض اولى من البعض لاستواء الكل في معنى الحقيقة فلا يمكن معرفته بالتامل في صيغة اللفظ فيكون بمنزلة المجمل فيجب التوقف حتى ياتي البيان واما اصحاب الخصوص فيتردد منه من الواقفية الا انهم قالوا لا وجه الى التوقف راسا لانه يؤدي الى اهمال اللفظ الموضوع مع امكان العمل به فلابد ان يثبت به شيء محملا ثم ناول اللفظ الاخص وهو الثلثة في الجمع والواحد في الجنس متيقن اريد به الخصوص او العموم وتناوله العموم محتمل والعمل بالمتيقن اولى من العكس وجه قول اصحاب العموم ان الاستغراق معنى مقصود لاهل اللغة والحاجة ماسة الى العبارة عنه فلا يجوز مع توفر الدواعي الى العبارة عنه ان لا يضعوا له عبارة مع كثرتهم وطول الزمان مع انهم وضعوا للشيء الواحد اسماء كثيرة واعترض عليه بان ذلك غير ممتنع من اهل اللغة اليس انهم لم يضعوا للفعل الحال دون الاستقبال لفظا خاصة ولا لانواع الروائح لفظا خاصا والجواب عنه ان معنى دليلنا انه مع شدة الحاجة الى العبارة عن معنى لا يجوز ان لا يكون له عبارة تنبيء عنه مفردة كانت او مركبة والذي ذكرتم وان لم يكن لها عبارات تعدها مفردة فلها عبارات مركبة تعدها نحو رائحة الكافور والمسك وغيرهما وليس كذلك مذهب المخالف فانه ليس للاستغراق عندهم اسم في اللغة يصلح لا مفرده ولا مركبه كذا في المعتمد ثم قال الشافعي رح كل عام يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم يمكن فيه شبهة ولا تعين مع الاحتمال لكنا نقول المراد يطلق الكلام حقيقة وهو ما كانت الصيغة موضوعة له ومن الصيغة وضعت للعموم فكانت حقيقة لها وما هو حقيقة لا يكون لا زواله الا باية قطعي سوى الدليل خلافه اذ لو جوزنا ارادة الخصوص بلا قرينة لارتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية فسقط احتمال الخصوص لكونه ناشيا من غير دليل كما سقط ذلك في الخاص بان يشل احتمال المجاز الذي في الخاص بان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وليس احتمالا لان المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص له معان مجازية او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا رجحان الاول على الثاني قوله وانما يستعمل العام في الثلثة جواب عما يقال لو كان موضوعا للكل لما استعمل في الثلثة بطريق الحقيقة فان اسم العام يطلق على الثلثة بطريق الحقيقة مطلقا كما يطلق على الكل بل انما يطلق بطريق الحقيقة عليها ان لو اعتبر الافراد في الثلثة مثل ان يقول عبيدي احرار وله ثلثة اعبد باعتبار انها جملة الافراد جمع فيصح هذه الثلثة لا باعتبار انها ثلثة جمع مطلق فلت لا يخفى ان هذا الجواب صريح في اشتراط الاستغراق في العام وتعمد بالتعطف جمعا في التعريف تفيد خلافه فبينهما تدافع وايضا الجمع المنكر عام عندهم كما سنصرح مع الاتفاق على انه حقيقة في الثلثة عند الاطلاق ونص محمد رح في كتاب السير على ان اقل الجمع الصحيح ثلثة وبنى على ذلك مسائل في المبسوط والجامع والزيادات قوله وكذا الامة اشارة الى دليل آخر على المذهب المختار بيان ذلك ان الامة اي الصحابة ومن بعدهم من العلماء اجمعوا على

نعم الحكم لعموم النسخ فانهم قالوا الحرمة للامهات والبنات بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وكذلك قالوا
بوجوب التربص على المطلقات بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولم يتوقفوا في حق الاعتداد
كما لم يتوقفوا في حق العمل فدل ذلك ان العام يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا من غير توقف على شيء آخر فان قلت هذه الاحكام
انما استفيدت من الاجماع لا من هذه النصوص ولو سلم ذلك يحتمل انهم انما فهموا العموم منها بدلائل اقترنت بها دلت
على العموم قلت الاجماع انما انعقد على الاستفادة من هذه النصوص الا ترى ان الصحابة قالوا ذلك في حياة النبي عليه السلام
مع انه لم يكن ذلك في زمان انعقاد الاجماع وان الفقهاء قد ملأوا كتبهم بالاستدلال بهذه النصوص على اثبات هذه الاحكام
ولا يحتمل انهم فهموا هذه الاحكام بدلائل اقترنت بها فلما الحكم بالعموم ظهر ولم نظفر بسبب آخر غير عموم النصوص كان الحمل على سبب لم يظهر
ولو لم يكن هذه النصوص حجة بدون تلك الدلائل لما حل لهم السكوت عن نقل تلك الدلائل ولو نقلوا لظهرت ظهور النص
فلما لم نظهر ذلك علم ان الاستدلال كان بمجرد النصوص قوله واذا سقط احتمال خصوصه قلنا لا يجوز تخصيصه بالقياس
وخبر الواحد لانهما ظنيان والعام قبل الخصوص قطعي والظني لا يعارض القطعي فان قلت في القول بالتخصيص يكون العمل
بالدليلين وفي خلافه يلزم الغاء احدهما ولا شك ان العمل بالدليلين اولى من الغاء احدهما قلنا لا نسلم ذلك بل فيه ترك العمل
بالعام في الفرد الذي يتناوله الخاص لا يقال سلمنا انه لا يمكن العمل بهما من كل وجه ولكن يمكن العمل بهما من وجه لان في
التخصيص عملا بالخاص حقيقة وبالعام فيما بقي مجازا والاصل في النصوص ان يعمل بها ما امكن ولا امكان هنا لما بينا ان
موجب العام فيما يتناوله قطعي فلو خصصنا العام بالخبر الخاص مع التساوي في التناول لكان ذلك ترجيح الظني على القطعي
وذا لا يجوز اجماعا قوله ولهذا قلنا قليل الرضاع وكثيره سواء هذا شروع في المسائل المتفرعة على هذا الاصل منها
ان قليل الرضاع وكثيره سواء في ثبوت الحرمة به عندنا وقال الشافعي رح لا تثبت الحرمة الا بخمس رضعات يكتفي الصبي
بكل واحد منهما محتجا بما روى ابن الزبير لا تحرم المصة والمصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان وبما روته عائشة
رضي الله عنها قالت فيما انزل في القرآن عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس رضعات معلومات وذلك
مما يتلى بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا نسخ بعد ذلك فثبت بالاول نفي مذهبنا وبالثاني تقرير مذهبه على ان
الاول دال عليهما لان المصة داخلة في المفهوم كقوله لا تاكل تمرا ولا تؤمن بان الثمن تسعة من تسعين فكانه قال
لا تحرم المصتان والاملاجتان فانتفت الحرمة من اربع رضعات بهذا الحديث فثبت ان الخمس تحرم ولكنا نقول
قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم اثبت الحرمة بفعل الارضاع مطلقا فاشتراط العدد فيه يكون نسخا لاطلاق
الارضاع وتخصيصا لعموم الامهات وذلك لا يجوز بخبر الواحد لما ذكرنا ومنها ان مباح الدم بسبب من الاسباب
اذا التجأ الى الحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى لكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم وقال
الشافعي رح يقتل فيه مستدلا بقوله عليه السلام والحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على من انشأ القتل في الحرم
فانه يقتل فيه بالاتفاق وكذا اذا التجأ اليه وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف فدخل
الحرم استوفي منه في الحرم وكذا في النفس بعد الالتجاء ولكنا نقول قوله تع ومن دخله كان آمنا

عام لم يلحقه خصوص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس فان قلت قد خص منه من انشأ القتل في
الحرم ومن وجب عليه القصاص في الطرف فانه يقتص منهما فيه ايضا فيجوز تخصيصه بخبر الواحد قلت لا وانما
يكون من قبيل التخصيص ان لو كان ذلك يتناول النفس ولكن ليس كذلك لما فيه فلان النص
يتناول الداخل في الحرم مع الجناية لا الجاني عليه لانه كان فيه بمعنى صار كما يقتضيه بناء الحكم عليه واما
مسئلة الطرف فلان الاطراف تجري مجرى الاموال كالعرف والامن ثبت للانفس لا للاموال لان الامان ثبت
تبعا للنفس حتى لم يحل قطع اطراف الكافر في الحرم فاذا وجب القطع بالسرقة لا يمنع استيفاءه الامن الذي
ثبت تبعا قلت فيه تحمل لا يخفى على انه لو تم هذا الاستدلال للزم ان لا يقتل الكافر والجاني بعد الخروج
من الحرم ايضا لان الايمان بمعناه صار امنا ما دام فيه لانه يعتد بلا دليل وقد اشكل بعض مشايخنا الاستدلال
بهذه الآية بناء على ان الضمير البارز في قوله تعالى دخله راجع الى البيت لا الحرم لان الاول هو المذكور دون الثاني
ويمكن ان يقال ذكر البيت وذكر الحرم لاشتراكهما في صفة الامن قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا فجاز رجوع
الضمير اليه بهذا الاعتبار ويدل عليه قوله تعالى آيات بينات مقام ابراهيم اذ مقام ابراهيم عليه السلام خارج البيت
الحرم لانه ومنها ان العاصي يترخص برخص المسافرين من القصر والافطار عندنا لعموم قوله قوله تعالى فمن كان
منكم مريضا او على سفر وقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا فلا يجوز تخصيصه
بما قال الشافعي رح ان الرخصة شرعت رفقا فلا تناط بالمعصية ومنها ان شعر الميتة وعظمها طاهر
عندنا خلافا للشافعي فيهما ولمالك في العظم لان قوله تعالى ومن اصوافها واوبارها واشعارها يقتضي بعمومه
حل الانتفاع بها فلا يجوز تخصيصه بقوله عليه السلام لا تستمتعوا من الميتة بشيء على انه لا تعارض بينهما عند
التحقيق ولا يخفى ان هذه الاستدلال انما يستقيم في الشعر دون العظم لان الآية لا تتناوله ومنها
ان المولى يملك اجبار عبده الكبير على النكاح عندنا لان قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم
وامائكم عام لم يلحقه خصوص فلا يجوز تخصيصه بالقياس على المكاتب كما ذهب اليه الشافعي رح ومعنى الاجبار
نفاذ عقد المولى عليه من غير رضاه وقيد بالعبد اذ اجبار الامة جائز اتفاقا ومنها ان متروك التسمية عمدا
حرام للنهي وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق عام لم يلحقه خصوص فلا يجوز
تخصيصه بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم وبالقياس على متروك التسمية
ناسيا كما قال به الشافعي رح لانها لا تمتنع الحكم في الآية لان الناسي قد خص منه فيجوز تخصيص العام ايضا
بالقياس لانا نقول ان الناسي ليس بتارك بل هو ذاكر شرعا اذ الشرع في هذه الحالة اقام الملة مقام الذكر
تخفيفا عليه بخلاف القياس كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم والعامد ليس في معناه اذ هو مقصر
فلا يستحق التخفيف اجاب عنه العلامة النسفي كافيه وصاحب التحقيق بان المخصص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل

به وهذا لم يتوجب لنص الاحالة العمل فلو الحق العمل بالبيان لم يبق النص معمولا به فيكون القياس وخبر الواحد معطلا للنص وانه لا يجوز وفيه نظر لان الاية بعمومها تتناول متروك التسمية عمدا وغيره مما ذبح باسم الصنم و الموقوذة والمتردية والمنخنقة والميتة فلا يلزم تعطيل النص من تخصيص العمد من النص لبقاء غيره حجة مدا على ما داه ما في الكتاب ويرد عليه انه عام مخصوص لان ظاهره تناول الذبيحة والطعام حتى قال عطاء لا يجوز اكل شيء ما بدون اسم الله عليه فلا يكون مما نحن فيه على ان تجعل الناسي ذاكرا مما يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ودا لا يجوز والانفصال عنه مشكل الا ان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين معنيي المشترك فيه ومنها ان من ملك ذا رحم محرم منه يعتق عليه لان قوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم يتناول الكل فوجب العمل بعمومه فلا يجوز تخصيص الاخ منه بالقياس على ابن الاعمام كما ذهب اليه الشافعي رح ومنها ان كل اهاب دبغ فقد طهر خلافا للشافعي رح في جلد الكلب ولمالك في جلد الميتة لان قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر عام لانه نكرة وصفت بصفة عامة فيعم ولا تعارض بينه وبين قوله عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة باهاب اذ من شرطها المساواة في القوة وما روينا من الحديث اقوى لانه متفق في قبوله دون ما رويناه والعام المتفق في قبوله اولى من الخاص المختلف في قبوله او لان الاهاب اسم لغير المدبوغ لغة فلا تعارض حينئذ اذ من شرطها اتحاد المحل وان قيل الحديث غير مجرى على عمومه اتفاقا لانه يتناول جلد الخنزير والادمي ولا يطهران بالدباغ قلنا لا نسلم ذلك وان جلد الخنزير لا ينضبغ فلهذا لا يطهر لان شعره غليظ ينبت من لحمه فلا يتناوله الحديث اصلا وجلد الادمي ان احتمل الدباغ طهر لكن لا يحل سلخه ودبغه احتراما له فلا يكون مخصوصا منه ايضا ومنها ان العاصي يترخص برخص المسافر في المسح كغيره عندنا خلافا للشافعي رح لان قوله عليه السلام يمسح المسافر ثلثة ايام ولياليها عام لتعرفه باللام المفيد للاستغراق او عند عدم العهد فلا يجوز تخصيص العاصي منه فاما اذا خص منه شيء اعلم ان التخصيص عندنا هو قصر العام على بعض منه بدليل مستقل مقترن به و احترزنا بالمستقل عن الاستثناء والشرط والغاية والصفة فانها وان لحقت العام لا يسمى مخصوصا اذ عمل التخصيص على سبيل المعارضة من حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان من حيث الحكم وليس عمل هذه الاشياء كذلك وبقولنا مقترن عن النسخ والمستقل المخصص اما كلام او غيره وهو اما العقل نحو خالق كل شيء اذ يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو واوتيت من كل شيء فهي الغاصر الغير المستقل يبقى العام حجة كما كان قبل الخصوص موجبا للحكم قطعا عندنا لان ذلك العمل انما حصل باعتبار التعليل وهذه الاشياء لا تقبل التعليل وفي المستقل اذا كان ذلك غير الكلام من العقل والحس كذلك لان كلما يوجب العقل والحس تخصيصه نحو ما ذكرنا واما المخصوص بالكلام ففيه الكلام فنظهر ما ذكرنا

ان مراد المصنف اذا خص منه شيء المخصوص بالكلام المستقل وان لم يطلق لك اذا عرفت هذا فاعلم ان الاصوليين اختلفوا في العام المخصوص فقال قوم انه يسقط الاحتجاج به سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا و هو مذهب الشيخ ابي الحسين الكرخي رح محتجين في ذلك بان احتمال الخصوص في كل فرد ثابت بسبب التعليل المخصوص بعلة موجودة في بعض افراد الباقي اذا كان معلوما واذا كان مجهولا فيورث جهالة في الباقي تحت العام وقال بعضهم ان كان المخصوص مجهولا فكما قال الكرخي لان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يسقط حكم صدر الكلام فكذا المخصوص المجهول وان كان معلوما يبقى العام حجة فيما وراء المخصوص قطعا كما كان لانه لما كان كالاستثناء فلا يقبل التعليل كالاستثناء والاستثناء اذا كان معلوما يبقى صدر الكلام حجة في الباقي فكذا التخصيص وقال الاخرون انه يبقى حجة موجبة للعلم كما كانت سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا لان المخصص لما كان مستقلا بنفسه اشبه الناسخ فاذا كان معلوما بقي العام فيما وراءه موجبا قطعا كما في النسخ واذا كان مجهولا يسقط دليل الخصوص حتى كانه لم يرد اصلا كالناسخ اذا كان مجهولا فانه يسقط بنفسه ولا يؤثر في الحكم السابق عليه وعندنا يبقى حجة سواء كان معلوما او مجهولا لكن لا يوجب اليقين لان دليل التخصيص يشبه الناسخ بصيغته من حيث ان كل واحد منهما كلام مستقل بنفسه ويشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه يبين ان المراد من العام ما وراء المخصوص فاذا كان كذلك فلم نخل حالته باحدهما عينا الغاء للشبه الاخر والاصل فيما له شبه بالشيئين ان يعتبرهما كالغنم لما اخذ حظا من الظاهر وحظا من الباطن اعتبرهما في مسئلة التقي على ان اعتبار احدهما عينا ينفي التزجيح من غير مرجح فقلنا اذا جهل دليل الخصوص فاعتبار جانب الحكم وهو الاستثناء ان اوجب سقوط الحكم اصلا لان المستثنى اذا كان مجهولا يسقط حكم صدر الكلام فاعتبار جانب الصيغة وهو شبه الناسخ يوجب اعماله كما كان قبله لان الناسخ اذا كان مجهولا يسقط نفسه ويبقى حكم العام كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به واذا علمنا اعتبار الصيغة وان وجب سقوطه لكن اعتبار الحكم يوجب كونه حجة فيما وراء المخصوص لامتناع التعليل نظرا الى هذا الاعتبار لان الاستثناء لا يقبل التعليل لكونه تكلما بالباقي بعد الثنيا فصار قدر المستثنى كانه لم يتكلم به فكان عدما والعدم لا يعلل واذا لم يصح تعليله بقي العام حجة من حيث صحة تعليله لا يبقى ومن حيث عدم صحته يبقى فكان حجة بيقين فلم يخرج عن كونه حجة بالشك ولم يبق قطعيا ولقائل ان يقول لما كان المذهب عندكم ان المخصص ما يصح تعليله يجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ويمكن ان يجاب عنه بان هذا التقرير بالنظر الى اعتبار الشبهين الزاما للخصم في الغاء احدهما من غير ملاحظة الى ان المذهب صحة التعليل عندنا وهذا القدر يكفي في الالزام ولو لوحظ ذلك لا يبقى في ثبوت المطلوب ايضا لان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة اصلا الا ان ما ابقى العلة بخصيصه يخص وما لا فلا فيبقى تحت العام

العام بالتعليل بالكلية فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يبقى العام موجبا للحكم قطعا فيما بقي بعد العام اذا كان المخصوص معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل قلنا فرق بينهما فان موجب العقل لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل فانه يختلف لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي جعلناه علة فان ذلك يختلف باعتبار المجتهدين فلما اي لما وقعت الشبهة في العام المخصوص في اصله حيث اشتبه انه هل يتناول القدر الباقي اولا لم لا صار نظير القياس اذ الشبهة في القياس في اصله ايضا حيث يحتمل ان لا يكون الوصف الذي جعله المجتهد مناط الحكم مناطا فجاز ان يعارضه القياس وتخصيصه بخلاف خبر الواحد حيث لم يجز ان يعارضه القياس لكونه اقوى حالا من القياس لانه يتيقن باصله وانما الاحتمال في طريقه لتوهم غلط من الراوي او كذبه ولهذا ترك القياس بخبر الواحد منظيرا الاستثناء من الفروع اعلم ان ههنا مسائل من الفروع فناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص منظير الاستثناء وهذا اشار بمذهب الكرخي ما اوجع بين حر وعبد او حي وميت وخل وخمر في صفقة واحدة يفسد البيع في القن واختيه اي الخل والحي لانه لم يدخل في الايجاب اصلا فيكون بايعا لما هو محل له بحصته ابتداء وذلك باطل للجهالة وهذه المسئلة وان كانت لا استثناء فيها حقيقة لكنها يناسب الاستثناء من حيث ان الحر واختيه لم يدخل تحت الحكم مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى كما اذا باع عبدين الا هذا بحصته من الثمن فانه يبطل البيع كذا ههنا فان قيل ينبغي ان يصح العقد ههنا عند ابي حنيفة بان يكون كل الثمن مقابلا بالقن كما في النكاح فانه اذا جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح من المحارم ان النكاح يجوز فيمن يصح ويكون كل المسمى مهرا له قلنا فرق بينهما فان العوض في البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلا يخرج شيء ما جعل مبيعا عن ان يكون مقابلا بشيء من الثمن مستحقا به فلو قلنا بوجوب كل الثمن مقابلا بالقن لما كان العوض منقسما على المعوض ولتضرر المشتري حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من الثمن الا مقابلا بمجموع المعوض بخلاف باب النكاح فانه لا يتوزع فيه لعدم جزئية الحل انما يقابلها باعتبار المرأة الواحدة فاذا لم يصح نكاح احديهما لم يوجد المراد احد فلا يقسم فصار كما اذا اوصى لزيد وعمرو وليس عمرو بحي فانه يكون الثلث كله لزيد وكذلك اذا اوصى لزيد ولجدار بخلاف ما لو جمع اي اذا جمع في البيع بين عبده وعبد غيره او بين عبد ومدبر او مكاتب او باع عبدين له فهلك احدهما قبل قبض المشتري واستحق احدهما حيث يجوز في الباقي وان كان بيعا بالحصة لان ذلك في حالة البقاء لانها دخلا تحت العقد ثم خرج احدهما صيانة لحقهما اولحق المستحق او لتعذر التسليم بهلاك وانه غير مفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد فصار هذه المسئلة نظير النسخ لانه تبديل بعد الثبوت كما ان المضموم في هذه المسئلة خارج بعد الدخول وهذه تناسب مذهب الفريق الثالث والبيع بشرط الخيار نظير المخصوص اي من باع عبدين على انه بالخيار في احدهما وهذه تناسب المخصوص من حيث ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه كما هو مختار علمائنا رحمهم الله وههنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب نظرا الى الصيغة لا الحكم فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون ردة بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون كالاستثناء ولما كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار و ثمنه معلومين كما لو باع هذا با

وذلك بالثمن هذا بالف وذلك بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه في حالة البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع لما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلجهالة العلة وجهالة المبيع والثمن او كليهما فاذا علم ان جهة النسخ توجب الصحة في الجميع وجهة الاستثناء توجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين فقلنا اذا كان محل الخيار وثمنه مجهولا لا يصح البيع لشبه الاستثناء واذا كان كل واحد منهما معلوما يصح لشبه النسخ فلم نعتبر ههنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد او الذكية والميتة صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع عند ابي حنيفة رحمه الله لان الحر غير داخل في البيع اصلا وكذلك الميتة فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فلهذا افترقا قلت وفيه بحث ثم انا نورثنا الاحتجاج شروع في الرد على القائلين بان العام بعد التخصيص لا يبقى حجة بقال انا نورثنا الاحتجاج بالعمومات المخصوصة من السلف رضي الله عنهم من غير نكير وفي ذلك آية كونها حجة بعد التخصيص بيان ذلك ان عليا رضي الله عنه حرم الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين وقال احلتهما آية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وحرمتها آية وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فوقعت المعارضة فرجح المحرم احتياطا فوافقه عثمان رضي الله عنه في هذا الاستدلال الا انه رجح الموجب لحل الوطء اذ الاصل الحل فاستدلالهما بعموم الآيتين مع خصوصهما فانه قد خص من الاولى الامة المجوسية والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة ومن الثانية الجمع بينهما نكاحا بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليهما احد فحل محل الاجماع وايضا اجمعت الامة على التمسك بحديث الاشياء الستة وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث في جواز البيع في هذه الاشياء عند التساوي وحلول المقلية بغير الكيل فانه لا يجوز ذلك وان تساويا اتفاقا والفرق بين الاجماعين ان الاول سكوتي وهذا نطقي واستدل ابو حنيفة رحمه الله بهذا الحديث وهو دخل بغداد على جواز بيع الرطب بالتمر متماثلا لان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا اولا فان كان تمرا جاز العقد باول الحديث وهو قوله التمر بالتمر مثلا بمثل وان لم يكن تمرا جاز باخره وهو قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم مع ثبوت الخصوص الذي ذكرنا فدل على ان العام الذي قد خص منه شيء لا يسقط الاحتجاج به ولهذا قلنا اي لاجل ان العام بعد الخصوص يبقى حجة قلنا للحرة العاقلة البالغة اذا زوجت نفسها من كفو يصح عقد النكاح بعبارتها عندنا خلافا للشافعي لهذا النص وهو قوله تعالى فلا تعضلوهن ان ينكحن نهى عن منعهن عن النكاح واضاف النكاح اليهن وذلك دليل تصور النكاح منهن غاية الامر ان تكون الامة والصغيرة مخصوصة منه وفي ذلك لا تنافي الاستدلال فيما وراء ذلك لما بينا ولذلك قلنا ان الولي لا يملك اجبار البكر البالغة على النكاح خلافا للشافعي رحمه الله لان قوله حتى تستأمر النساء في ابضاعهن نفي ان للولي الاجبار وهو عام

لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث ولو قال كل التطليقة يقع واحد وهذا ظهران قول المص بقوله و
في كل معنى الانفراد محمول على ما اضيف الى النكرة واما كلمة الجميع فانه متعرض لصفة الاجتماع ولما كلمة من فانها موضوعة
لذات من يعقل من غير تعرض لصفة الاجتماع والانفراد ومن اختلاف معانيها صار احكامها مختلفة حتى اذا قال كل
من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا وجب لكل منهم النفل اما لما انه يوجب الاحاطة على سبيل الانفراد
فاعتبر كل واحد من الداخلين بانفراده كان ليس معه غيره والاول اسم لفرد لم يسبق عليه غيره وكل واحد منهم كذلك
بخلاف ما اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا حيث يجب نفل واحد بينهم جميعا بالشركة و
يصير النفل واجبا للاول جماعة تدخل ولو قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا بطل النفل لانعدام الاولية
لان الاول اسم لفرد سابق فان قيل ينبغي ان لا يستحق في كلمة الجميع لانه محكم في الاجتماع قلنا نعم هو محكم في الاجتماع وكلمة الاول في
الفردية فلو حمل الجمع على الفرد يصير وجوده كعدمه ولو حمل الاول على السابق مطلقا من غير اعتبار الفردية لم يلزم منه الغاء شيء
لدلالة على السابق الذي لاستعداد من هذا الكلام عند عدمه خلاف كلمة من فانه يحمل الخصوص على سبيل الحقيقة ولهذا قال
من في الدار استقام الجواب بالواحد فتقول زيد كما استقام بالجماعة وكلمة الاول محكم في الفردية فحمل المحتمل على المحكم بهذا القا
دخل العشرة معا فلو دخل فرادى كان النفل الاولى في الفصول الثلاثة اما في كلمة كل ومن فظاهر لوجود الاولية في الاول
ارلا وانتفائها في البقية واما في الجمع فالقياس ان لا يستحق الفرد السابق فيه لانتفاء صفة الاجتماع وان وجد السبق لانهم
جعلوه مستحقا للنفل لانه يصدق عليه انه جميع من دخل ولا الا ترى ان من قال لامته ان كان جميع ما في بطنك غلاما فانت حرة
فولدت غلاما واحدا انها تعتق كما اذا قال ان كان ما في بطنك غلاما هذا هو هذا الموضع قال فخر الاسلام رحمه الله انما
يستحق الفرد الاول لان لفظ الجمع لكل لا يحتمل يصير مستعارا لمعنى الكل معناه انه ان امتنع الدخول على سبيل الاجتماع
حمل على الحقيقة وان امتنع وادى حمل على المجاز وفيه نظر لانه في حالة التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل منهما
بانه ارادة الاخر فاقال صاحب التنقيح معنى قوله انه مستعار لكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق
الاول النفل سواء كان واحدا او جماعة والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد الامر
الاول فقط بعد تسليم ان الكل الافرادي يدل على معنيين حاصل كلامه راجع الى ان الجميع مستعار في الصورتين لا
في الصورة الاخرى فقط وفيه تعسف لا يخفى   وكلما اعلم ان كلما ومهما وايما من الفاظ العموم الا ان بينها فرقا
من حيث المعنى فكلما يدخل في الافعال ويقتضي عمومها قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولهذا
قال محمد رحمه الله في الجامع اذا قال كلما تزوجت امراة فهي طالق فتزوج امرأة مرارا تطلق في كل مرة لانها تقتضي عموم التزوج و
مهما يدخل الافعال ويقتضي عموم زمانها ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله اذا قال مهما لم اطلقك فانت طالق انه يقع الطلاق
كلما سكت لوجود وقت لم يطلقها فيه بعد كلامه وكذلك ايما يدخل الافعال لكن يقتضي عموم مكانها قال الله تعالى اينما
ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا   ثم الالف واللام اعلم ان الالف واللام اذا دخلا في اسم فرد ان كان ثمة و
كان ثمة معهود يصرف اليه اجماعا وان لم يكن ثمة عهد يحمل على الاستغراق عند بعض المتاخرين وعلى الجنس عند المحققين وهو

يتناول لنا لغة ايضا عانه الامر انه قد خصت منها الامة والصغيرة فكذلك لا يسقط الاحتجاج به   ثم العام اقسام
اي قسمان عام صيغة ومعنى وهو ان يكون في اللفظ ما ينبئ عن الجمعية وقيل الجمع المنكر   ليس بعام واختيار المص انه عام
ولهذا لم يشترط الاستغراق في عمومه ولقائل ان يقول القول بعموم الجمع المنكر مشكل لان العام عندك قطعي الدلالة فيما تناوله
اذا لم يوجد المخصص والجمع المنكر يحتمل لكل واحد من المجموع من الثلاثة الى غير النهاية على سبيل البدل فلا يكون له دلالة على
التعيين فلا يتناول شيئا منها على التعيين فلا يحصل الظن بالحكم فيما يتناوله فضلا عن القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص
والاستثناء والجمع المنكر لا يحتمل ذلك لانه ليس شاملا للجميع قطعا حتى يخرج منه بعضه بالتخصيص او الاستثناء وانتفاء اللازم
ملزوم انتفاء الملزوم ويمكن الجواب عنه اما عن الاول فان نقال لا نم انه لا يتناول شيئا منها على التعيين بل هو محمول
على الجمع قطعا عند عدم المانع تحقيقا لمعنى العموم وعلى الثلاثة عند وجوده للتعين بل هو موضوع للجمع سلمنا ذلك لكن القول
بكونه قطعي الدلالة في العام المتفق على عمومه وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام الذي سلط عليه الاحتمال
واما عن الثاني فلا نم انتفاء التخصيص على مذهب القائلين بعمومه وقد صرح الامام صاحب الميزان في جواز الاستثناء من الصيغة
انه يجوز الاستثناء من الجمع المنكر والقسم الثاني وهو ما يكون معنى لانه يدل على الافراد لا صيغة حيث لم يوجد في اللفظ ما ينبئ
عن الجمعية والتعدد لكن وما الا ان الفرق بينهما ان من عام فيما يعقل ويحمل العموم فيما لا يعقل مجازا قال الله تعالى افمن يخلق
كمن لا يخلق جاء في التفسير ان المراد بمن لا يخلق الاصنام وما بالعكس من ذلك قال الله تعالى والسماء وما بناها قال الحسن
ومجاهد وما بناها هو الله تعالى وكذا وما طحاها وما سواها   قال الله تعالى منهم من يستمعون تمسك لمحي من العموم
بدليل ضمير الجمع ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله ان من قال العبيده من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤوا جميعا عتقوا وكذلك
من قال لنسائه من شاء من نسائي طلاقها فهي طالق فشئن جميعا طلقن جميعا لان كلمة من تقتضي العموم وكذلك من قال
لغيره من دخل هذه الدار فاعطه من مالي درهما كان له ان يعطي كل من دخل درهما لما قلنا ومن قال لجاريته ان كان ما في
بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لا تعتق لان كلمة ما عام فكان الشرط كون كل ما في البطن غلاما ولم
يوجد   وكذا كل اسم جمع اي كل لفظ وضع لمتعدد لا انه لا واحد له من لفظه عام معنى لا صيغة كالانس والجن
والقوم والرهط والكل والجميع الا ان كل واحد من كلمة الجميع والكل ومن يفارق الاخر في الحكم والمعنى اما كلمة كل فانها
اذا دخلت على النكرة اوجبت عموم افرادها على سبيل الشمول دون التكرار حتى اذا قال كل امراة اتزوجها فهي طالق يطلق
كل امراة يتزوجها على العموم ولو تزوج امراة مرتين لم تطلق في المرة الثانية ويجعل كل فرد كان ليس معه غيره وهذا
معنى كل الافرادي حتى لو قال لكل امراة لي تدخل هذه الدار فهي طالق ولها اربع نسوة فدخلت واحدة طلقت ولا ينتظر لوقوع
لوقوع الطلاق عليها دخول الباقيات لانه كلمة كل لما اوجب عموم الافراد صار كانه قال لكل واحدة ان دخلت هذه
الدار فانت طالق واذا دخلت على المعرفة اوجبت عموم اجزائه وهذا معنى الكلي المجموعي والفرق بين المعنيين ظاهر ولهذا
فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول بصدق الاولى وكذب الثاني اذ القشر غير ماكول ولو قال محمد رحمه الله في الجامع

اختار المص لان المقام اذا كان خطابيا يحمل على كل الجنس واذا كان استدلاليا او لم يمكن حمله على
الاستغراق يحمل على ادنى الجنس حتى يبطل الجمعية ويصير مجازا عن الجنس فلو لم يمكن صرفه الى الجنس وابقيناه على الجمعية يلزم
الغاء حرف التعريف من كل وجه لانه لا يمكن حمله على بعض افراد الجمع لعدم ... لا ولو يراد الاستغراق لانه لا عهد فتعين ان يكون
للجنس وح لا يمكن القول بتعريف الجنس مع بقاء الجمعية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي فحمل على الجنس بطريق المجاز
وهذا معنى قول مشايخنا رحمهم الله ان الالف واللام اذا دخل على الجمع يبطل معنى الجمعية ويقع على الواحد والكل بطريق الحقيقة
كما في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء ومسائل ايمان الجامع فلانه بعرف وكان يرد عليه ان الحمل على الجنس وان اخرج اللام عن الالغاء
يؤدي الى الغاء صيغة الجمع فقوله ولو صرف الى الجنس اشارة الى الجواب عن هذا وتقريره انا لا نم ذلك بل لو حملنا على الجنس
يكون فيه رعاية الامرين لام التعريف فلانه يعرف الجنس واما الجمعية فلان الجنس وان كان فردا من وجه فان فيه معنى الجمعية
لان كل جنس يتضمن معنى الجمع فكان العمل بهما اولى من اهدار احدهما كيف وقد قال الله تعالى لا يحل لك النساء من بعد
وذا لا يختص بالجمع اجماعا فان قيل الغاء اللام لازم على هذا التقدير ايضا لان الجنس كان يعرف بالاسم فلا يفيد اللام شيئا
زائدا قلنا لا نم ذلك بل اللام يفيد الاشارة الى تلك الحقيقة المعلومة المستقرة في الاذهان قال صاحب الكشاف اللام
في قوله الحمد لله لتعريف الجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد من ان الحمد ما هو من احد من الافعال هنا
غاية تقرير هذا المسئلة وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان عند الحنفي بلام الجنس من قبيل العام مع عند في وقال الكتاب
من الخاص مما سيذكر فان واما ثانيا فلانه خالف قولهم ان العام يوجب الحكم قطعا لان في الجنس يتعين الادنى مع احتمال
الاعلى على ما مر ولهذا لو قال انت طالق يقع الواحد الا ان نوى الثلث واما ثالثا فلانه يلزم ان يكون قول القائل
كلهم بيان تغيير لاحد المحتملين وقد اجمعت الائمة انه تاكيد واما رابعا فلانه يلزم ان لا يصح الاستثناء من الجنس
واللام يتنفى اجماعا فلنا شرع في التفريع على الاصل المذكور بان ذلك انا قلنا ان الوضوء يجب لكل صلوة
سواء كانت من فروض الاعيان كالصلوات الخمس ومن فروض الكفاية كصلوة الجنازة او من الواجبات كصلوة العيد
ومن النوافل كالسنن والنوافل لان اللام في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة للجنس لانعدام العهد اذ الصلوة بدون الوضوء
ما كانت مشروعة اصلا اي في شريعتنا ليكون ذلك معهودا فيتناول كل واحد منها لوجود معنى الجنس فيه ولقائل ان يقول لا نم ان
انتفاء كون الصلوة مشروعة بدون الوضوء يستلزم انتفاء العهد لم لا يجوز ان يكون ايجاب الصلوة بالآيات الدالة عليه
سابقا على هذه الاية فلا يكون متناولا غير فروض الاعيان سلمنا ذلك لكن انما يتناول الكل ان لو كان مقولا عليها
على سبيل التواطي وهو ممنوع بل هو مشترك بين الصلوة ذات الاركان وصلوة الجنازة كما اختاره البعض او مشكك
فيها كما اختاره البعض والتمثيل المص به كما اشار اليه في الصفحة الاتية في مسئلة الحلف على السفر لا تتناول صلوة
الجنازة قال محمد رح اعلم ان الجهالة اليسيرة تتحمل في الوكالة استحسانا دون الفاحشة على ما عرف في موضعه
اذا عرف هذا فنقول لو وكل بشراء ثوب فلابد من بيان جنسه اي نوعه حتى يصح الوكالة لان الجهالة بدون ذلك فاحشة
لان الثوب يتناول الملبوس من الاطلس الى الكساء لكن اذا عرف فقال وكلتك بشراء الثوب يصح الوكالة بدون بيان
جنسه لان اللام فيه للجنس فيتناول الادنى فكانه قال وكلتك بشراء ثوب اي ثوب شئت ولو صرح بذلك كانت
الوكالة صحيحة فكذا هذا وبهذا عرف ان النكرة او المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاول لكون اللام للعهد
ولو اعيدت منكرا كان الثاني غير الاول لان النكرة تتناول واحدا غير عين ولو انصرفت الثانية الى الاولى لتعينت فلا تبقى نكرة
والى هذا المعنى اشار ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما في قوله تعالى ان مع العسر يسرا حيث قالا لن يغلب عسر يسرين لما
كرر اليسر منكرا والعسر معرفا اراد احد اليسرين في الدنيا والاخر في العقبى وعن القتبي قال كنت يوما مغموما بالبادية فالقي في
روعي قول من قال ارى الموت لمن اصبح مغموما له اروح فسمعت بالليل هاتفا من السماء يقول الا ايها المرء الذي الهم برح وقد انشدت
بيتا لم يزل في فكري ينبح اذا اشتد بك العسر ففكر في الم نشرح فعسر بين يسرين اذا ذكرته تفرح فخطط الابيات وفرج الله
غمي وقال الامام فخر الاسلام في جعل الاية من هذا القبيل نظر عندي ووجهه ان هذا اللفظ لا يحمل هذا المعنى كما لا يحمل
قول القائل ان مع الفارس رمحا ان يكون معه رمحان بل هذا من باب التاكيد فان قيل اذا حمل على التاكيد فما وجه قول ابن عباس و
ابن مسعود رضي الله عنهم قلت كانهما قصدا باليسرين ما في قوله يسرا من معنى التفخيم فسرا بالدارين فذلك يسران في الحقيقة
قلت فظهر من هذا ان الحمل على الغيرية والعينية في المعروف والمنكر عند عدم المانع لا مطلقا ولهذا قلنا ان الكتاب الثاني
في قوله تع وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب غير الاول وان اعيد معرفا والملك الثاني في قوله تع
قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك غير الاول واعلم ان هذا الاصل لا يختص بالتعريف اللامي بل يجري في غيره ايضا قال محمد رح في
الجامع الصغير رجل قال سدس مالي لفلان ثم قال في ذلك المجلس او في مجلس اخر سدس مالي لفلان يعني به الاول فله السدس
لان السدس اعيد معرفا اذ الاضافة من اسباب التعريف والمعرفة اذا اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول وعلى هذا قال
ابو حنيفة رح اذا اقر الرجل بالف درهم في مجلس واشهد شاهدين عدلين ثم اشهد شاهدين اخرين في مجلس اخر على اقراره بالف او اكثر
لما قال يزيد لزمه المالان جميعا اذا ادعى الطالب ذلك لان النكرة اعيدت نكرة فكانت الثانية غير الاولى وقوله بتجدد
الشهادة اراد به الاشهاد المعتبر شرعا حتى لو اشهد في كل موطن شاهدا واحدا كان المال واحدا اتفاقا والمشهد المجلس وقيد به
لانه ان اتحد المجلس يلزمه مال واحد اتفاقا خلافا لما اذا اتحد المشهود او المشهد حيث لا يلزم الا مال واحد استحسانا لدلالة العهد و
خلاف ما لو كتب صكا فيه اقرار بالف واشهد شاهدين في مجلس ثم اشهد شاهدين اخرين في مجلس اخر حيث يكون المال واحدا
لانه حين اضاف الاقرار الى ما في الصك صار الثاني معرفا فيكون عين الاول وقالا يحمل الثاني على الاول وان اختلف المجلس ويجب مال
واحد وان تفاوتا يجب الاكثر لان هذا الاصل غير ثابت عندهما بل الدلالة العادة على العهد فان الانسان يكرر الاقرار بمال
واحد بين يدي كل فريق للاستيثاق والمال لا يجب مع الشك فلاحتمال الاعادة على وجه العادة لم يتعدد المال هذا اذا لم يبين السبب
فان بين سببا مختلفا بان قال الف من ثمن هذا العبد وثانيا الف من ثمن هذه الجارية يلزمه المالان اجماعا لكل حال ثم النكرة في موضع النفي تعم
اعلم ان النكرة اذا وقعت في حيز النفي تفيد العموم سواء دخل النفي على الفعل الواقع على النكرة نحو ما رايت رجلا او على الاسم
المنكر نحو لا رجل في الدار لكن عمومه انما ثبت ضرورة صحة النفي لا ان النكرة تفيد ذلك وضعا وبيان الضرورة هو ان النكرة

لما كانت حقيقة لفرد شايع في جملة ذلك الجنس لزم القول بانتفاء جميع افراد ذلك الجنس حتى ينتفي ذلك الفرد
الشايع وتلخيصه هو انك اذا قيل لك رايت رجلاً مثلاً وانت تريد تكذيبه تقول ما رايت رجلا وهذا يكون منك
تكذيبا ودفعا لكلامه لغة وعرفا فلو لم يكن كلامك هذا مفيدا للعموم لما كان منا قضا له لان السلب الجزئي
لا يناقض الايجاب الجزئي ومصداق ذلك قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى اذ هذه الآية
انما نزلت ردا لقولهم ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم النقض عليهم
بالايجاب الجزئي فان قيل نقل عن سيبويه ان الاضراب عنه باثبات التثنية والجمع جائز مثل ان تقول ما
رايت رجلا بل رجلين او رجالا ولو كان موجبا لعموم السلب لما صح ذلك قلنا لا نم صحة ذلك عند الائمة ولين سلمنا
ذلك لكن انما جاز ذلك لانه قد فهم بقرينة الاضراب ان المراد به نفي صفة الوحدة لا نفي نفس الحقيقة كانه قيل ما رايت
رجلا واحدا فقلنا اشارة الى التفريع على الاصل السابق وقال علماؤنا رح يجوز التوضي بماء الزعفران خلافا
للشافعي رح لان الماء المذكور في آية التيمم وهو قوله تع فلم تجدوا ماء فتيمموا نكرة فكان شرط صحة التيمم انعدام ما يكفي الوضوء
ما يطلق عليه اسم الماء عند الاطلاق اي ما يسبق الى الافهام مطلق قولنا الماء ولا نكرم عليه ماء الشجر والثمر حتى لا يمنع
وجودهما صحة التيمم وان جاز اطلاق الماء عليهما لانهما ليسا باين يطلقين اذ لا ينصرف افهامنا اليهما عند الاطلاق و
اضافتهما اليهما للتقييد لا انها للتعريف كاضافته الى البئر والبحر والنهر يدل عليه اي على ان المطلق عند الاطلاق
يتناول الكامل في الماهية دون القاصر انه من حلف لا يصلي او لا ياكل لحما فانه يحنث بصلوة الظهر واكل لحم الشاة لكمالها
في الصلوتية واللحمية ولا يحنث بصلوة الجنازة ولحم السمك لقصورهما في ذلك هذا هو المنبه على ان الصلوة مشككة.
وكذا لو وصفت بصفة عامة المراد بعموم الوصف صحة اتصاف كل واحد من افراد نوع الموصوف بتلك الصفة كالكوفية
مثلا فانه يصح ان يتصف بهذه النسبة كل واحد من رجال الكوفة فاذا وصفت النكرة بمثل هذا الوصف تعم ضرورة عموم
الوصف وان كانت في نفسها خاصة كما تعم بوقوعها في موضع النفي فلو حلف لا يكلم احدا الا رجلا كوفيا او لا اتزوج الا امراة كوفية
كان له ان يكلم كل رجال الكوفة ويتزوج كل نسائها وان كانت نكرة في الاثبات لعموم الصفة خلاف ما لو لم يذكر فانه يحنث اذا
كلم او تزوج اكثر من واحد فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص قلنا خاص من وجه عام من وجه خاص بالنسبة
الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراده يوجد فيه ذلك واعلم ان القول بالعموم عند اتصافها بالصفة العامة
غير مطرد بل ذلك انما هو في موضع الاباحة كالاستثناء من النفي مثلا وفي موضع الحظر كمسئلة اي كما تقرر واما في موضع الجزاء
كقوله تع فتحرير رقبة مؤمنة والخبر كقولك جاءني رجل كوفي فلا ولو قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا
عتقوا لان كلمة اي نكرة تتناول فردا من الجملة المضاف اليها اذا كان المضاف اليه معرفة اما اذا كان نكرة فيتناول الجمع كما اضيف
اليه كما عرف ذلك في علم النحو ومما يدل على ان ايا للخصوص قوله اخبارا عن سليمان عم ايكم ياتيني بعرشها فان المراد منه اي فرد

منكم ولهذا قيل ياتيني دون ان تقول ياتوني وكذا قول محمد رح حنث في الضربك دون ضربوك ولما ثبت انها نكرة وقد وصفت بصفة
عامة وهي الضرب فعمت بعمومها فيعم الحكم في افراد العبيد فان قيل كيف قال وايا نكرة وقد اضيفت الى المعرفة قلنا هو مثل
شبه وغيره التوغل في التنكير ولا يتعرف بالاضافة سلمنا ذلك لكنه نكرة معنى وان كان معرفة لفظا لانه يعتبر الجمالة فيه
بعد الاضافة فيتناول كل واحد من احاد ما اضيف اليه على سبيل البدل ولهذا صح الاستفهام عنه بعد الاضافة وذلك آية التنكير
عند الفقهاء بخلاف قوله اي عبيدي ضربته فهو حر لان ايا لم يوصف بالضرب لانه اسند الى المخاطب فيكون صفة له فيبقى
به فيبقى اي على الخصوص كما كان لعدم ما يوجب تعميمه فاذا ضربهم على الترتيب عتق الاول لانه لا مزاحم له وان ضربهم جملة عتق واحد منهم
والخيار فيه الى المولى لا الى الضارب لان نزول العتق من جهته فكان التعيين اليه لا محالة اي وان كان خاصا الا انه نكرة
في موضع الشرط بدليل دخول الفاء على جزائه والنكرة في موضع الشرط تعم لانا نقول النكرة اذا وقعت في حيز الشرط تعم كالواقع في حيز النفي
لكن لا يلزم منه ان تعم اذا كانت هي بمعنى الشرط وههنا كذلك قال صاحب التنقيح هذا الفرق مشكل لان في الاول وصفه بالضاربية
وفي الثاني بالمضروبية قلت هذا الاشكال انما يرد ان لو كان التوصيف به مقصودا عند ابقاء المبني للفاعل صفة لشيء عرفا
وهو ممنوع والنكرة انما تعم بعموم صفة القصدية لا الضمنية ساهي الوف وكذا لو قال بعين كما ان ايا تفيد العموم
في قوله اي عبيدي ضربك كذلك تفيد العموم فيما اذا قال لعبيده ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر فان حملها واحد بعد واحد عتقوا
جميعا بكل حال وان حملوها جميعا فان كان لا يطيق حملها واحد عتقوا لان النكرة قد وصفت بصفة عامة وهو الحمل نعم وان
كانت الخشبة صغيرة يحتمل حملها واحد لم يعتقوا لانه على هذا التقدير لا يعد كل واحد منهم حاملا عرفا لان مقصوده لما
كان نحيفة تطيق حملها واحد اظهار جلادتهم وقوتهم وذلك يحصل بحمل كل واحد لا بحمل الكل واذا كانت بحيث لا تطيق حملها
واحد كان الغرض صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وذلك يحصل بالحمل على سبيل الاجتماع كما يحصل على سبيل الانفراد
فيتعلق العتق بمطلق الحمل والنكرة في موضع الاثبات تخص اعلم ان النكرة المفردة في موضع الاثبات تخص عندنا
لكنها مطلقة وهي المتعرضة للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات فتتناول واحدا غير معين وقال الشافعي رح
انها تفيد العموم حتى قال في قوله تع فتحرير رقبة في كفارة الظهار انها عامة خصت منها الزمنة والشلاء والعمياء اجماعا
والكافرة بدون السمع فيختص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل والجامع ان كل واحد منهما تحرير في تكفير وقلنا
هذه مطلقة لا عامة لانها اسم فرد تتناول واحدا على احتمال وصف دون وصف ولهذا لا يجب عليه الا تحرير رقبة واحدة
ولو كانت عامة لما خرج عن العهدة برقبة ولا يكون محتملة للتخصيص لانه يقتضي سابقية العموم غاية الامر انه يحتمل التقييد وذلك
يمنع العمل بموجب المطلق فكان نسخا له ونسخ النص بالقياس لا يجوز فان قلت لو لم يكن عاما لما جاز تخصيص الزمنة منها
قلت عدم جواز الزمنة لا باعتبار التخصيص بل لان الرقبة اسم للبنية تعتد الاطلاق يتناول ما هو موجود من كل وجه
وفائت جنس المنفعة كالشيء في الزمنة مثلا معدوم وهالك من وجه فلم يتناوله النص عند اطلاق اسم الرقبة فلا يكون
تخصيصا قال الامام الغزالي رح هذا قول لا يرتضيه من نسب الى التحقيق فانا على اضطرار نعلم ان اسم الرقبة يطلق على المعيبة
اطلاقه على السليمة ولو كانت تسمية الرقبة المعيبة رقبة مجازا لكان تسميتنا اياها انسانا وآدميا مجازا ولا ينتهي الى التزام

هذا المذهب ذو مسكة في عقله ثم بقولكم لم اجزء مقطوع اليد والرقبة مطلقة ولم امتنع اجزاء الاخرس والخلقة
كاملة وكيف يرجو الخلاص من هذا الخبط ذو فهم هذا كلامه قلت والجواب عن اعتراضه ظاهر اما عن الاول فلانه
ليس النزاع في جواز اطلاق الرقبة على المعيبة والسليمة لغة لكنا نقول انها عند الاطلاق تنصرف الى الكامل
وليس مرادهم من ذلك انها حقيقة في الكامل مجاز في القاصر بل هي حقيقة فيهما الا ان تناوله الكامل متقرر
عليه من قبيل المجاز كما في تمام حقيقته في ما ترك به الحقيقة ان شاء الله تعالى واما عن الثاني فلما ذكرنا ان
فائت جنس المنفعة وهي البطش لوجود احدهما بل هو اخلال فيه حتى لو قطعتا لا يجوز لفوات البطش بالكلية
فيندرج تحت المطلق بخلاف الاخرس فانه فائت جنس المنفعة وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلق فلذا لا يجوز تحرير
ثبت بما ذكرنا انا قاطعون بالخلاص عن شبهته فضلا عن الرجاء وان علماءنا اعلى كعبا عن ان يلحق
بذيلهم غبار عن امثال هذه الشبهات قلت واظن ان هذا نزاع لفظي ولا خلاف ان الرقبة مطلقة
لان المطلق قد يسمى بنفس تخصيصا في غير هذا الاصطلاح واطلق الشافعي لفظ العام بذلك الاصطلاح وظن
علماؤنا انه اراد به المصطلح الاصولي وشنعوا عليه قال الشيخ ابن الحاجب هذا جار في كل نكرة قامت قرينة
على ان الحكم غير مختص بواحد من جنسها وعليه قوله تع علمت نفس ما احضرت ولهذا اي ولان تقييد المطلق
الكتاب نسخ لم نقيد جواز الطواف بالطهارة وجواز الصلوة بقراءة الفاتحة وتعديل الاركان كيلا يلزم نسخ النصوص
المقتضية لفرضيتها على الاطلاق بخبر الواحد فان قيل بم قلتم بعدم جواز ما دون الآية وهذا عين التقييد قلنا من
من قرأ ما دون الآية لا يسمى قاريا عرفا ولهذا لا يحنث به في الحلف فلم يتناوله اطلاق النص ولا يلزم تقييد
جواز المسح اشارة الى الجواب عن اعتراضين يردان على ان تقييد المطلق بالخبر لا يجوز احدهما ان قوله تعالى وامسحوا
برؤسكم يقتضي باطلاقه جواز ما ينطلق عليه اسم المسح وانتم قيدتم ذلك بالربع بخبر المغيرة رضه وثانيهما ان قوله تع
واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة يقتضي جواز الرخص للضارب في الارض مطلقا
وقد قيدتم ذلك بمدة السفر بخبر الواحد فاجاب بانا لا نسلم انهما مطلقان بل هما مجملان في حق المقدار ولا نزاع في
ان بيان المجمل بالخبر جائز بيان ذلك اما في اية المسح فلان الباء متى دخلت في محله تعدى الفعل الى الالة فيستوعبها
لا المحل كما في الاية فيقتضي الاية على هذا التقدير ممسوحية بعض الراس وهو مجمل يحتمل السدس والربع والثلث
وغيرها وما روى المغيرة بن شعبة رضه انه عليه السلام مسح على ناصيته صار بيانا له ولا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان
فامكن العمل به لانه يخرج عن العهدة بادنى ما ينطلق عليه اسم البعض لانا نقول لم يعتد ذلك اجماعا فان الشافعي يقدره
بثلث شعرات او لانه مسح ما دون ثلاث شعرات لا يعد ماسحا بالراس عرفا كذا قاله السرخسي رحمه او لانه ذلك يحصل
بغسل الوجه فلا يحتاج الى الخطاب على حدة قلت القول باجمال الاية مشكل لانه مبني على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله صلعم و
لم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك تاخر البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا لانه لم يتبين ذلك قبله لا بالقول ولا بالفعل و
الا لنقل الينا ولو سلم الاولية فلا ينتفي التاخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله صلعم اذ الظاهر انهم لم يكونوا حضروا
عند وضوء رسول الله صلعم في هذه الشاطة والا لنقله اكابر الصحابة الذين اشتهروا بالرواية عنه وبلغ الى الشهرة لان هذا مما تعم به

معدوم من وجه فلا يتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفائت جنس منفعته صح

البلوى فلما لم يثبت ذلك علم انه لا اجمال في الاية واما في اية القصر فلانه ليس المراد بها مطلق الضرب في الارض بل ضرب مخصوص
وذلك مجهول فصار قوله عم يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها بيانا له ووجهه ان المسافر محلى باللام وما سبق
الجنس لعدم المعهود فالمعنى يمكن كل مسافر من مسح ثلثة ايام ولياليها ولا يتصور ان يمسح كل مسافر ثلثة ايام الا ان يكون اقل مدة
السفر ثلثة ايام اذ لو كان اقل من ذلك لخرج بعض المسافرين عن استيفاء هذه الرخصة فعلم ان الحديث لبيان اقل مدة السفر
اذ لا منع من الزيادة اجماعا ولقائل ان يقول عدم كون مطلق ما ينطلق عليه اسم المسح والضرب في الارض مرادا ان كان بسبب الاجمال
لزم ان يكون قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن مجملا لان ما دون الاية ليس بمراد اجماعا وان كان ينطلق عليه اسم القرآن حقيقة بدليل
صدق تعريفه عليه واللازم منتف فينتفي الملزوم ويمكن ان يجاب عنه بان الخارج من مطلق القرآن شيء مقدر وهو ما دون الاية
فيمكن الاية فيما بقي بلا توقف الى البيان فلا يكون مجملا بخلاف الخارج من المسح والضرب في الارض لانه مجهول فسرى الاجمال
فيهما ولهذا قلنا اي ولان بيان المجمل بخبر الواحد جائز قلنا يجوز اداء الزكوة الى صنف واحد خلافا للشافعي
لان الكتاب وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين مجمل في حق وجوب الاداء الى كل الاصناف وجواز الاقتصار
على البعض ويحتمل العاقبة كما ذهب علماؤنا رحم وجواز الاقتصار على البعض لان اللام في قوله تع انما فصار الكتاب مجملا في
حق الاداء وقوله عم خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم بيان انه يجوز الاقتصار على البعض لانه عليه السلام امر
برد المأخوذ من كل قبيلة الى فقرائهم من غير تعرض للاصناف لا يقال حمل اللام للعاقبة على طريق المجاز يكف يعارض
الحقيقة لانا نقول لا نسلم ذلك بل يشترك الاستعمال فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة قال الله تع فالتقطه آل فرعون
ليكون لهم عدوا وحزنا وقال الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب سلمنا ذلك لكن تسميتها صدقة بدل الصرف يؤدي الى
تمليك المجهول فاستحقاقه على تقدير التمليك مما يؤيد جانب المجاز فيصلح معارضا له والمشترك ما اشترك فيه معان
او اسام لا على سبيل الانتظام المراد بالاشتراك ان يكون بالوضع وقوله اشترك فيه لغوي والمعرف اصطلاحي فلا يلزم
تعريف الشيء بنفسه والمراد بالمعاني والاسامي ما فوق الواحد تقيد بهما ليندرج فيه القسمان لجواز ان يكون المشترك
موضوعا للمعاني او الاسامي كالعين مثلا فانه جاز ان يكون موضوعا للمعاني الباصرة والفوارة ونفس الشيء وجاز ان
يكون موضوعا لاساميها او يقول جاز ان يكون المراد بالمعاني ما هو مقابل الاعيان كالطهر والحيض والمراد بالاسامي
الاعيان كالمولى والعين واحترز بقوله لا على سبيل الانتظام عن العام يعني ان يكون الاشتراك بطريق البدل بان يكون
موضوعا لهذا مرة وللآخر اخرى بخلاف العام فانه موضوع لما يتناوله دفعة لا يراد به الا واحد من الجملة بيان
لحكم المشترك بعد تمام الحد اي لا يجوز ان يراد من المشترك الا واحد من موضوعاته كالثوب يكون للمشتركين ليس في الانتفاع بالمعين
المشتركة فان في نوبة احدهما لا يجوز للآخر التصرف فيها فكذلك اللفظ المشترك لا يجوز ارادة المعنى الآخر منه عند ارادة
احد معنييه وهو اختيار ائمة الاصوليين وابي الحسن البصري وابي هاشم وابي عبد الله البصري خلافا للشافعي والقاضي
ابي بكر وعبد الجبار وابي علي الجبائي فيما لم يتناف ارادتهما والحجة لنا انه لا يخلو ان يستعمل في الجميع بطريق الحقيقة او بطريق
المجاز لا يجوز الاول لكونه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد.

من المعنيين موقوف بالتأمل وقال صاحب المحقق لانه يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي وهو كل واحد منهما و
المعنى المجازي وهو المجموع وهذا لا يجوز وفيه نظر لان الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك ولا يكون حجة عليهم
على ان الجمع ثم نظير بالتأمل مثل العين والقرء والصريم فان العين اسم للناظر والشمس والميزان والركبة والماء والنقد
من المال وللشيء المعين والقرء للطهر والحيض والصريم لليل والصبح وحكمه التوقف بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه
لئلا يلزم تعطيل النص اعلم ان رجحان بعض وجوه المشترك قد يكون بواسطة التأمل في صيغته وقد يكون بالتأمل
في سياقه وقد يكون بالتأمل في غيره كما يرجح حمل القرء في قوله تعالى ثلثة قروء على الحيض بالتأمل في صيغته اذ القرء ينبئ عن الجمع
بدليل المقراة والقري والقرى لاجتماع الماء والناس والاجتماع في الحيض لانه عبارة عن الدم المجتمع في الرحم فاما الطهر
فلا اجتماع فيه وعن الانتقال يقال قرا النجم اذا انتقل من مكان الى مكان والانتقال في الدم لا في الطهر لان الدم ينتقل
من الداخل الى الخارج هكذا قيل وفي الوجهين نظر اما في الاول فلانا لا نسلم ان الحيض عبارة عن الدم المجتمع بل هي عبارة
عن خروج الدم المجتمع وقت الطهر واما في الثاني فلانا لا نسلم ان الحيض عبارة عن الدم المجتمع لا انتقال في الطهر بل هو انتقال عن حال
الى حال على ان هذا البيان لو صح لما دل القرء على الطهر وضعا فانتفى الاشتراك وهو خلاف الفرض وبالتأمل في السياق
ايضا وهو لفظ الثلاثة كما ذكرنا وبالتأمل في غيره وهو اما نقلي كقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان و
نصف عدة الحرة اذا اثر الرق في تنصيف ما ثبت في حق الحرة لا في التبديل او عقلي وهو ان المقصود من العدة تعرف براءة
الرحم بدليل انها لا تجب الا عند الشغل وتوهمه والمعرف للبراءة هو الحيض دون الطهر لكن اقر بغصب شيء لتوضيحه انه يمكن ذكر
بعض المعاني بالتأمل في كلام المتكلم من غير رجوع الى بيانه لا ان يكون هذا مثالا للمشترك الذي يرجح بعض وجوهه بالتأمل لان
لفظ الغصب ليس بمشترك يعني ان جواز ترجيح بعض الوجوه من المشترك بالتأمل نظير وقوفا بالتأمل في لفظ الغصب فيمن اقر بغصب شيء
لانسان ان المغصوب لا بد ان يكون مالا متقوما فلا يصدق المقر اذا فسر بما ليس بمال متقوم ككف من تراب وشربة من ماء وذلك
لان الغصب عادة انما يكون فيما يجري فيه الشح والضنة وله قيمة عند الناس فيكون الاقرار بالغصب اقرارا بما هو مال متقوم فاذا فسر
بعد ذلك بما ليس بمال كان رجوعا من اقراره وذلك باطل بلا اشكال لكن لا يمكن معرفة قدره وجنسه بالتأمل بل يرجع في ذلك الى بيانه
لان الاجمال من قبله والبيان على المجمل والمأول ما ترجح من المشترك المأول ما خوذ من آل يؤول اذا رجع واولته اذا رجعته
وصرفته لانك متى تأملت في موضع اللفظ وصرفت اللفظ عما يحتمله من الوجوه الى شيء معين بنوع راي فقد اولته اعلم ان كونه
من المشترك ليس بلازم بل اذا صار المراد معلوما عند السامع بدليل غير مقطوع به من المجمل والمشكل والخفي فما قال ايضا يدل عليه
تمثيله بلفظ البائن وعلى ان لا يكون مراده من المشترك معناه الحقيقي بل ما فيه خفاء سواء كان منه او من غيره والا لا يكون التعريف جامعا
وايضا كما يطلق المأول على ما ترجح بعض وجوهه بالرأي يطلق على ما يرجح ذلك بخبر الواحد فيكون مراده من قوله بغالب الرأي دليلا
يوجب غلبة الظن سواء كان قياسا او خبرا بيانه اذا قال الزوج لامراته انت بائن او بتة او بتلة حال مذاكرة الطلاق فانه
يرجح جهة ارادة البينونة عن النكاح وان كان يحتمل البينونة في الاخلاق والمكان لان هذه الحالة معينة لتلك الجهة في الظاهر
فصار مؤولا حتى لو قال لم ارد به الطلاق بل اردت البينونة الحسية وهي البينونة في المكان لا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر ففيه

حسف عليه ولا يقال هذا عمل بالمأول وفي تصديقه ما قال وبين عمل بالمفسر لانه فسر مراده به فينبغي ان لا يقع الطلاق به
لان الرجحان للمفسر عند تعارض المأول لانا نقول العمل بالمأول والحكم به واجب عند انقطاع المزاحم فمفسره يقع بعد الحكم بوقوع الطلاق
فلا اشكال حتى لو خلا عن هذه القرينة قبل تفسيره ولا حكم بوقوع الطلاق وحاصل جوابه ان لا تعارض بينهما لفقد شرطه وهو اتحاد الزمان
والترجيح بعد التعارض **قوله باب وجوه البيان** اعلم ان البيان عبارة عن اظهار المتكلم
المراد للسامع فيكون هذا القسم في كيفية اظهار المراد للسامع وتفاوت ظهوره وهي اربعة واضدادها ايضا اربعة ووجه الحصر
ان النظم اما ظاهر المراد للسامع اولا والاول اما ان لا يكون مقرونا بقصد المتكلم وهو الظاهر او يكون وهو اما ان يكون محتملا للتخصيص والتأويل
وهو النص اولا فان احتمل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم وان لم يكن ظاهر المراد فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة وهو الخفي او لنفس الصيغة
فان يمكن دركه بالتأمل وهو المشكل وان لم يكن فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه اما الظاهر فهو اسم لكلام ظهر المراد منه للسامع
بنفس صيغته وقوله ما ظهر المراد تعريف للاصطلاحي باللغوي فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه والصواب ان يقال ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة
ويكون محتملا للتأويل والتخصيص حتى خرج المحكم فيكون ما نحن فيه **قوله** والنص ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى في المتكلم وهو سوقه
الكلام لاجل ذلك المعنى كما قال تعالى احسنوا الى فلان الذي يفرح بفرحي ويغتم بغمي فانه نص في الامر بالاحسان ظاهر في بيان محبته وقال
صاحب التحقيق لا بد من قيد تنضم الى النظم حتى يقال انه نص وما قيل لسوقه بها وهذا التعريف غير مانع لصدقه على المفسر
والمحكم فالاولى ان تقيد بقوله مع احتمال التأويل وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء ظاهر في الاطلاق وفي احلال ما يستطيبه
لان كل واحد من اهل اللسان يفهم من هذه الآية بمجرد سماع صيغتها جواز النكاح لكن الآية ما سيقت لاجله نص في بيان العدد
لان الله تعالى ذكر اولا العدد ثم زاد عليه ما يليه ثم ما يليه ثم اعقبه بما ليس بعدد وعلقه بخوف الجور والميل بقوله تعالى فان
خفتم ان لا تعدلوا فواحدة مع ان الحاجة ماسة الى بيان ذلك لانه لم يعرف هو بنصوص اخر قبله وذلك دليل ان السوق لاجل
بيان العدد فان قلت لم لا يجوز ان يكون سوق الكلام لاجلهما فيكون نصا فيهما قلت لا يجوز ذلك اذ الاباحة عرفت قبل ذلك
بنصوص اخر فيكون حمله على ذلك حملا للكلام على الاعادة لا على الافادة فان قلت اما يصح هذا ان لو كان هذا النص لا حقا
وما هو البيع سابقا وهو ممنوع قلت البيع ان كان سابقا فظاهر وكذا ان لم يكن لانه يلزم التكرار بذلك لانه يكون مقصودا
في الموضعين ان لم يلزم بهذا فان قلت ان لم يلزم التكرار من حيث النص يلزم التكرار من حيث الظاهر قلت لما اعتمد لعدم لا
يسمى تكرارا وكذا قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربوا حيث تفهم من سماع الصيغة من غير تأمل نص في التفرقة
بين البيع والربوا حيث سيق هذا الكلام لذلك فان الكفار كانوا يدعون المماثلة بينهما في الحل كما اخبر الله تعالى عنهم بقوله ذلك بانهم قالوا
انما البيع مثل الربوا فقال الله تعالى ردا عليهم وانكارا لتسويتهم بينهما واحل الله البيع وحرم الربوا **قوله** والمفسر وهو ما ازداد
وضوحا على النص اي ازداد وضوحه على وضوح النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان عاما والتأويل ان كان خاصا
وفيه اشارة الى ان النص يحتملهما كالظاهر نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة اسم عام يحتمل التخصيص كما في قوله تعالى
واذ قالت الملائكة يا مريم والمراد جبرائيل عليه السلام فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال لكن يحتمل التأويل والحمل على التفرق فبقوله اجمعون
انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا فان قلت لا دلالة لاجمعون على دفع احتمال التفرق فان قوله كلهم اجمعون بمنزلة كثير بشر حسن بسن

ولا دلالة لهذه التوابع الا على ما يدل عليه المتبوع قلت لا تم ذلك فقد قال الزجاج والمبرد في قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون ان كلهم دال على الاحاطة واجمعون على ان السجود منهم في حال واحد حملا على الافادة دون الاعادة قال الفاضل السمرقندي رح وفيه بحث لان ابليس مستثنى عنه فقد قبل التخصيص قلت الاستثناء ليس تخصيص عندنا كما ذكرنا فلا يرد نقضا على انه مستثنى منقطع قلت وفي جعل هذه الآية من قبيل المفسر نظر لان السجود يستعمل بمعنى الخضوع ايضا قال الله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات الآية فلا يخلو اما ان يكون بالاشتراك اللفظي كما اختاره بعض العلماء او بالمعنوي كما اختاره البعض وبطريق المجاز وعلى التقادير يكون الاحتمال باقيا فكيف يكون مفسرا ويمكن ان يجاب عنه بان المفسر هو اسناد السجود الى الملائكة فان قلت سلمنا ذلك لكن من حكم المفسر ان يحتمل النسخ وهذه لا تحتمل ذلك لكونه خبرا والنسخ لا يجري في الاخبار قلنا من شان المفسر ان يحتمل النسخ من حيث انه مفسر وعدم احتمال النسخ هنا انما نشاء من حيث انه خبر لا من حيث انه مفسر ولا نظر لنا في التمثيل كذا قيل وفيه نظر قوله والمحكم ما احكم المراد به عن التبديل والتغيير اي التخصيص والتاويل والنسخ ماخوذ من قولهم بناء محكم اي متقن مامون الانتقاض وفيه اشارة الى ان المفسر يحتمل النسخ وذلك مثل قوله تع ان الله بكل شيء قدير والنصوص الدالة على ذات الله تع وصفاته لان ذلك لا يحتمل النسخ لما عرف في علم الكلام قوله وانما يظهر التفاوت اي التفاوت الذي ذكرنا بين هذه الاسامي انما يظهر اثره عند التعارض حتى يترجح الاقوى على الادنى فان النص يترجح على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل فان قلت التعارض انما يكون عند تساوي الحجتين المتقابلتين في القوة وعند رجحان احديهما كيف يتحقق التعارض قلت التعارض الموجب للتساقط كذلك لا مطلق التعارض فانه عبارة على تقابل الحجتين بان تقتضي احديهما خلاف ما تقتضيه الاخرى سواء كانتا متساويتين اولا قوله فاما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا اي كل واحد من هذه الاربعة يوجب ثبوت ما انتظمه يقينا لانا نعلم يقينا ان المراد من كلام ظاهر عند خلوه عن قرينة تصرفه عنه لا سيما في حق الاحكام لانه لو لم يكن كذلك يؤدي الى تكليف ما لا يطاق او الى التلبيس وذلك لا يجوز على الله تع فان قلت عند التعارض يكون المراد خلاف الظاهر قلت لان النص المعارض قرينة تصرفه عن الظاهر ولا يكون تلبيسا لا يقال كيف يحصل اليقين والاحتمال قائم لانا نقول الاحتمال البعيد وهو الذي لم ينشأ عن دليل لا ينافي اليقين بالمعنى الاعم كما بينا قوله والعلماؤنا عبارة النساء صحيحة حتى ينعقد نكاح الحرة العاقلة برضاها وان لم يعقد عليها ولي بكرا كانت او ثيبا وقال مالك والشافعي لا ينعقد بعبارة النساء سواء زوجت نفسها او ابنتها او امتها او توكلت بالنكاح عن غيرها مستدلين بقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي ولنا قوله تع فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فانه ظاهر في تحقق النكاح من المراة لانه اضاف النكاح الى المراة وذلك دليل لصدور النكاح منها نص في ثبوت الحرمة الغليظة بالثلاث ولا يجوز معارضته بخبر الواحد لكتاب وان كان ذلك ظاهرا فيجب تاويله وحمله على نفي الكمال توفيقا بين الادلة وكذلك قوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه يوجب ثبوت الولاء للمعتق وحكم ملكه قبل العتق لان هذا الحديث ظاهر في ثبوت الملك له لان الكلام ما سيق لاجله نص في ثبوت الحرية له لان الكلام سيق له قوله ولو تعارضا شروع في امثلة التعارض منها من المسائل مثال التعارض بين الظاهر والنص ما قال الزوج لامراته طلقي نفسك وقالت ابنت نفسي يقع تطليقة رجعية لان قولها ابنت نفسي ظاهر بالابانة نص في الطلاق اذ كلامها خرج جوابا لطلقي نفسك فرجح النص على الظاهر وهو ذلك لان الزوج

يفوض اليها طلاقا تبين به في الثاني من الزمان فاذا قالت ابنت فقد اتت به وزادت وصفا وهو تعجيل الابانة فلم يمنع الموافقة في الاصل ويلغو الوصف ومثال التعارض بين النص والمفسر ما قال علماؤنا رح فيما اذا تزوج امراة الى شهر انه يكون متعة لا نكاحا لان قوله تزوجت نص في النكاح لكنه يحتمل المتعة مجازا وقوله الى شهر مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح لان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا رجحنا المفسر وحملنا النص عليه وكذا من قال داري لك هبة سكنى او سكنى هبة انه يكون عارية لا هبة لان قوله داري لك نص في تمليك الرقبة ولكن يحتمل تمليك المنفعة ولهذا لو حلف لا اسكن دار فلان انه يحنث بالاجارة والاعارة فكان اول الكلام يحتمل لتمليك السكنى وقوله سكنى محكم في تمليك المنفعة لانه لا يحتمل تمليك الرقبة وان خرج تفسيرا لاول الكلام فتغير حكم اول الكلام فصار المحكم قاضيا على المجمل فان قلت المحكم عندكم ما لا يحتمل النسخ وكون هذا الكلام مما لا يحتمل النسخ ممنوع على ان جعل هذا المثال من قبيل المحكم ومسئلة المتعة من قبيل المفسر تحكم قلت اري انه ليس مراده من المحكم هنا ما هو قسيم المفسر بل ما لا يحتمل الا وجها واحدا وهو بهذا المعنى يرادف المفسر فينبه المصنف على ذلك باطلاقه على المفسر والدليل عليه ان الامام فخر الاسلام رح جعل مسئلة المتعة من قبيل تعارض النص مع المحكم والمحكم قد يطلق بهذا المعنى الذي ذكرنا فسقط الاعتراضان وذلك ظ ومثاله ايضا من مسائل اصحابنا رح ما قال محمد رح في اقرار الجامع رجل قال لاخر لي عليك الف درهم فقال الاخر البر الحق والبر الصدق والبر اليقين يكون اقرارا بالمال والمعنى في ذلك ان الحق والصدق واليقين من صفات الخبر وبعد تولية خبرا يقال خبر حق وخبر صدق وخبر يقين وهي بخصوص ظاهرة فيما وضعت له وهو ذلك الوجه للخبر عنه فاذا ذكر في مقام الجواب حمل على الجواب والتصديق حتى لو قال الحق او الصدق او اليقين غير مقرون بالبر يكون اقرارا بالمال كانه قال ادعيت الحق ان نقرا منصوبا او قولك وخبرك الحق ان قرا مرفوعا وقد يحتمل الابتداء مجازا اي قل الحق لا الكذب او الحق اولى لك من الكذب والبر ليس بصفة الخبر على الخصوص بل هو اسم موضوع لكل نوع من انواع الاحسان سواء كان قولا او فعلا ويكون محتملا للتصديق ايضا لان المدعي اذا كان محقا يكون تصديقه حسنا فكان البر كالمجمل فلم يصلح جوابا بانفراده فاذا قرن بما هو نص في الجواب وهو الحق او الصدق او اليقين حمل المجمل عليه فيكون جوابا وتصديقا قوله ولو قال الصلاح الحق او اليقين او الصدق لا يكون اقرارا لان لفظ الصلاح لا يصلح صفة للخبر بحال ولا يستعمل في الاقوال الا منفردا ولا تبعا لغيره بل هو محكم في انه ابتداء كلام ولا يصلح جوابا فيحمل ما يقترن به من النص المحتمل على ذلك المحكم الذي لا يحتمل و يجعل ردا للكلام بابتداء امر له باتباع الصلاح وترك الدعوى الباطلة وضابطه المسئلة متى دخل الصلاح جاء الفساد قوله ولهذه الاسامي اضداد تقابلها اعلم ان الضدين هما امران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد ويستحيل اجتماعهما وربما يعبر التضاد ايضا بين المتصفين بهما كالاسود والابيض وكالخفاء وانه لا تضاد بين الظاهر والخفي بالمعنى المذكور لان اللفظ الواحد يكون ظاهرا بالنسبة الى شيء خفيا بالنسبة الى شيء آخر كما في المثالين المذكورين للخفي ولا شيء من المتضادين كذلك بل بين الخفاء والظهور تضاد لان المتضادين هما امران وجوديان لا يمكن

المعتاص

لا يمكن تعقل احدهما الا مع الاخر كالابوة والبنوة وما كذلك فيكون الظاهر والخفي من المتضادين العوض كالابيض والاسود
والقليل والكثير لا ان الفقها يطلقون التضاد على جميع اقسام التقابل ولا يعتبرون ذلك الاصطلاح فكان قول
المص رح تقابلها تفسير للمراد من الضد وتنبيه على ما ذكرنا والا يكون ذكره لغوا اذا عرفت هذا فنقول انما خص هذا
القسم ببيان الاضداد دون ما تقدمه وتاخره لان هذا القسم يشارك بعضه بعضا في الظهور والظهور لا يتضاد الظهور
فاستحق ذكر الضد في هذا القسم لان بضدها تتبين الاشياء واما المضادة فمتحققة في الاقسام الاخر في
انفسها فيكون كل قسم مذكورا مع ضد فلا يكون لها اضداد فضد الظاهر الخفي وهو ما خفي المراد منه بعارض
غير الصيغة لا ينال الا بالطلب كاية السرقة فانها ظاهرة فيمن اخذ مال الغير من الحرز على سبيل الاستتار خفية
بالنسبة الى من اختص باسم آخر يعرف به كالطرار والنباش وذلك لان فعل كل واحد منهما وان كان يشبه السارق
لكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المسمى ظاهرا فاشتبه الامر انهما داخلان تحت لفظ السارق حتى يقطعا كالسارق
ام لا ولذلك اختلف العلماء في النباش فقال ابو حنيفة ومحمد رح لا يقطع وقال ابو يوسف يقطع حتى لو لم يكن لهما اسم اخر
لكان اسم السارق ظاهرا فيهما وكذلك اية الزنا ظاهرة في وجوب الجلد خفية في حق من عمل عمل قوم لوط
عليه السلام لاختصاصه باسم اخر يعرف به وهو اللوطي فاشتبه الامر بالنسبة اليه ولذلك وقع الاختلاف بين ابي حنيفة
وصاحبيه فان قلت الخفي لما كان ضد الظاهر وظهور المراد منه بنفس الصيغة وجب ان يكون الخفاء في ضده في نفس
الصيغة تحقيقا للمقابلة قلت لما كان من بيان المقابلات بيان مراتب الظهور في تلك الاقسام
والظاهر في ادنى درجات الظهور وجب ان يكون ضده ما يكون في ادنى درجات الخفاء تحقيقا للمقابلة فاقتضى
ذلك ان يكون الخفاء في ضده في غير الصيغة والا لازداد الخفاء اذ الخفاء الناشي من الصيغة زايد لا محالة على
الخفاء الناشي من غير الصيغة وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه وهو الاختصاص باسم اخر لمزية على السرقة والزنا
او لنقصان فيها فان كان لمزية صح الالحاق بالسارق والزاني في ايجاب القطع والجلد بطريق الدلالة وان كان
لنقصان لم يصح الالحاق فتاملنا في السرقة فوجدناها جناية من حيث انه اخذ المال على وجه الخفية من حرز كامل
وهذا المعنى موجود في الطرار مع زيادة لان السارق ياخذ عند غيبة الحافظ او نومه والطرار عند حضرته وانتباهه
الا انه اختص باسم اخر لحذقه في فعله فكان فعله زايدا على فعل السارق فيكون جنايته اقوى فيثبت وجوب القطع في حقه
بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التافيف واما النباش فياخذ مالا لا حافظ له من حرز ناقص كما عرف في
موضعه فيكون فعله ادنى من فعل السارق فلا يلحق به لا سيما في الحدود اذ يكفي في درئها ادنى الشبهة وكذلك الزنا
اسم لسفح ماء محترم في محل مشتهى حيث يؤدي الى استهلاك الفراش فلم يلحق به اللواطة في وجوب الجلد ونظيره من
الحسيات من اختفى عن طالبه من غير تغيير زيه وهيئته واختلاطه من اشكاله فيعثر عليه بمجرد الطلب ولا احتياج
فيه الى التامل وضد النص المشكل وهو الداخل في اشكاله حتى لا ينال الا بالتامل بعد الطلب ماخوذ من قولهم
اشكل اي دخل في اشكاله وامثاله كما يقال اشتى اي دخل في الشتاء وهذا فوق الخفي في الخفاء كما ان النص فوق الظاهر

في الظهور فلا ينال المراد بمجرد الطلب بل بالتامل بعد الطلب اي يطلب ولا يجمع الاشكال ثم يتامل فيهم ليعرف
المطلوب مثاله قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم فان كلمة انى مشكلة لاستعمالها بمعنى من
اين كقوله تعالى انى لك هذا اي من اين لك هذا وهذا يوجب الاطلاق في الدبر كما يوجب في القبل وبمعنى كيف
قال الله تعالى انى يكون لي غلام اي كيف وهذا يوجب الاطلاق في الاوصاف اي كيف شئتم سواء كانت قاعدة او
مضطجعة او مستدبرة بعد ان يكون المأتى واحدا وهو القبل فطلبنا مفهوما به فوجدنا اثنين فتطلبهم بالتامل
في كل منهما فعرفنا ان المراد هنا كيف بقرينة ان الله تعالى سماهن حرثا اي زرعا تشبيها لهن بالمحارث لما يلقى في ارحامهن
من النطف التي منها النسل لاقتضاء الشهوة والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث فلا يجوز الاتيان منه ولانا نرى
ان الله تعالى حرم القربان لاذى عارض في محل الحرث وذلك المحل هو الحيض فلان يحرم لاذى اصلي بالطريق الاولى ويؤيد
ايضا سبب النزول فان اليهود كانوا يقولون من جامع امراته وهي مجبية من دبرها في قبلها كان الولد احول
فنزلت الاية ردا لهم ونظيره من المحسوسات رجل اغترب عن وطنه ودخل بين اشكاله فيطلب موضعه ثم تامل
في اشكاله ليوقف عليه وضد المفسر المجمل لان المفسر اعلى حالا في الظهور من النص كما ان المجمل ادخل في الخفاء
من المشكل حيث لا يوقف على المراد منه ماخوذ من قولهم اجمل على الامر اي ابهم وهو ما ازدحمت فيه المعاني اعلم ان المعاني
ليست بشرط لصيرورته مجملا لان اللفظ المشترك بين معنيين اذا انسد فيه باب الترجيح يصير مجملا والمراد بالازدحام
تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الاخر كما في المشترك الا ان التوارد ههنا قد يكون باعتبار الوضع وقد
يكون باعتبار غرابة اللفظ من غير اشتراك فيه وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام وهذا لان المجمل انواع نوع
منه لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه معلوم لغة ولكنه ليس بمراد كالربوا ونوع معناه
معلوم لغة الا انه متعدد كالمشترك الذي لا يدرك احد معانيه بالتامل ولقائل ان يقول تعريف المجمل ليس بمانع
لصدقه على المتشابه على ان قوله ما ازدحمت فيه المعاني زايد وما له من المحسوسات من اغترب عن وطنه
وانقطع خبره فانه لا ينال بالطلب والتامل بدون الخبر عن موضعه ومثاله في الشرعيات وحرم الربوا فانه مشكل
لا يشابه المراد بحيث لا يدرك بالتامل في معاني الكلام لان الربوا عبارة عن الزيادة بحسب وضع اللغة وقد علمنا
قطعا ان ذلك ليس بمراد فان البيع ما شرع الا للاسترباح ولكن المراد فضل خاص لا نعرفه فكان مجملا وحكم النوع
اي حكم المجمل التوقف في حق العمل دون الاعتقاد لان لا احتمال فيه يمنع اعتقاد حقيقة ما هو المراد فاذا لحقه البيان وجب العمل
ثم ان كان قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح صار مؤولا وان لم يكن قطعيا
ولا ظنيا خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيحتاج الى الطلب والتامل كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة فان الربوا
اسم الجنس المحلى بلام التعريف فيكون مستغرقا بالجمع لقواعد والحق عليه السلام بين الحكم في الاشياء الستة من غير حصر عليها ادلم توجد
شيء من كلمات الحصر وانعقد الاجماع ايضا على ان الربوا غير مقصور عليها فصار الحكم معلولا فيها وبقي فيما وراء ذلك غير معلوم
كما كان قبل البيان لكنه لما احتمل الوقوف على ما وراءها بالتامل في هذا البيان والاستدلال به كان مشكلا فيه لا مجملا وتعذر الادراك

بالتامل والوقوف على المعنى المؤثر صار نوعا فيه صحة العمل به بغالب الرأي وضد المحكم المتشابه لان المحكم لما كان
في غاية الظهور كان المتشابه الذي بلغ في الخفاء نهايته حيث انقطع رجاء البيان عنه في مقابلته وهو ما لا طريق لدركه اصلا
لان العقل لا يتوجه الى معناه اصلا كما في الحروف الواردة في اوايل السور اشتبه المراد اشتباها لا يمكن الوقوف عليه بالتامل ولا
يرجى بيانه حتى سقط طلبه اي طلب ما يدل على المراد منه وهذا القيد لاخراج المجمل فانه طلب بيان في اقسام النظم من
حيث انه يعرف حكم الشرع ولا يتوقف بالمتشابه بحكمه لتوقفه على معرفة المعنى وقد انقطع رجاء معرفته فلا يستقيم جعله قسما
منه وايضا قد جعلت رجاء البيان فصلا مميزا له عن المجمل وهذا لا يصلح مميزا لانه اذا نزلت اية لا يعلم معناها
بالتامل لا يمكن ان يعرف انها هل يورد بيانها فيرجى فيحكم بكونها مجملا او لا يورد فلا يرجى فيحكم بكونها متشابها قلت
اما الجواب عن الاول فلانا لا نسلم ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل يثبت بمعرفة ان الله تعالى صفة نعبرها باليد والوجه
والعين واما عن الثاني فلانا لا نسلم انه لا يمكن ان يعرف انه مما يورد بيانه او لا بل يظهر فيها انه هل يحلو كيفية يحمل عليه فان
كان من الاول يرجى بيانه قطعا لان العمل لا يكون بدون البيان وحكمه التسليم والتوقف فيه ابدا واعتقاد انه
ما اراد الله تعالى حق وهذا عبودية والايمان في الطلب حتى يكشف المراد به عبادة والعبودية اقوى لانها الرضا بما
يفعل الرب والعبادة فعل ما يرضي الرب وكما العبادة تسقط في العقبى والعبودية لا تسقط ولما كان انقطاع رجاء
البيان في المتشابه للابتلاء كان مقيدا بدار الابتلاء فيكشف في العقبى فيكون المراد من قوله ابدا اي في الدنيا وهذا كالمقطعات
في اوايل السور قال العلماء لله تعالى في كل كتاب سر وسر القرآن هذه الحروف وهو مذهب عامة اهل السنة من مشايخنا وهو مذهب
واخبار الصحابة وذهب العراقيون منهم وامام التفسير الى ان الراسخ يعلم تاويل المتشابه وهو اختيار المعتزلة وقالوا الخطاب
بما لا يفهم لا يليق بالحكيم كخطاب من لا يفهم ونحو ما قيل فيه ومن البلية عذل من لا يرعوي عن جهله وخطاب من لا يفهم
وايضا لو لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا آمنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال
لانهم يقولون كذلك الا يرى ان المفسرين الى يومنا هذا يفسرون ويأولون كل اية ولم نرهم توقفوا في شيء من
القرآن لكونه متشابها بل فسروا الكل واستدلوا بقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام
الكتاب واخر متشابهات الى قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم لان الوقف على قوله الا الله لا يدل الا قرآءة
ابن مسعود رضي الله عنه ان تاويله الا عند الله والراسخون في العلم لان الوقف على قوله الا الله لا يرفع الراسخون والا يدل على بعد
العطف تخصيص المعطوف بالحال لان قوله يقولون حال من الراسخين فقط لكن لا يجوز لان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه
ابتغاء التاويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا
كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا ما تشابه ويمكن ان يجاب عن الاول ان الاحاد لان النبي منقوش بالرسول عليه السلام واما نعم فان قلنا
فان قرآءة ابن مسعود رضي الله عنه لا تدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخون من قبيل المثل مع المعنى كما في
قول الشاعر لم يبق من آل الا مسحت او مجلف على ان قرآءة الاحاد لا تعارض الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لا يكون معناه
انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه لانه لا يعلمه احدا اصلا لجواز ان يعلمه بالهام الحق كما في الغيب فان الله تعالى

فانه يعلم المتشابه عندكم [illegible] كما صرح بذلك الامام فخر الاسلام في باب تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام

قد خص بعلمه من الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامه على ان الوقف لازم في العطف اذ القرآء اطبقوا على ان
الوقف بين التابع والمتبوع جايز او نقول ان الله تعالى نفى العلم به وهو الاعتقاد المطابق الجازم لموجب
ان يكون اسناده باسناد الموجب او الجزم لا باسناد الاعتقاد المطابق وعن الثاني بان تخصيص المعطوف
بالحال جوزه الكثير مثل قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة وعن الثالث بان الله تعالى ذم
الذين اتبعوا المتشابه ابتغاء التاويل الفاسد الذي يستلذه هواه ويميل اليه طبعه كالمجسمة والكرامية
حيث حملوا النصوص على معان توجب الجهة والمكان لا كل ما اول به فان قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
اي تاويله الصحيح الذي يدل عليه العقل ويوافقه النقل من المحكمات ولهذا قال هن ام الكتاب اي الاصل المرجع للمتشابه
اذ الام هي الاصل والمرجع للطب والاشبه ما ذهب اليه المعتزلون والمعتزلة لانهم جعلوا الكتاب منقسما محكما
ومتشابها وفسروا المتشابه بما يكون ظاهره مخالفا لمقتضى العقل والحكم بخلافه واولوا المتشابه على وجه
لا ينافي الدليل العقلي والاية المحكمة ثم ان كان يحتمل تاويلا واحدا اوجبوا القول به قطعا وان احتمل وجوها
من التاويلات الصحيحة لم يقطعوا على واحد منها عينا بل يعتقدون على الابهام ان المراد بعض تلك الوجوه
وان ما قلنا ان هذا اصوب لان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبيانا للناس وقال تعالى فيه
هدى ونزل من القرآن ما هو شفاء هذا بيان للناس فذلك لا يحصل فيما لا نفهم معناه على ان فيه رعاية
ظاهر كلام الله في حصره على القسمين لان معناه هو الذي انزل عليك الكتاب بعضه آيات محكمات والايات
الباقية متشابهات وذلك لان في هذا النوع من التقسيم تركيبين كل واحد منهما بحسب الصيغة والمعنى مخالف للآخر
فالتركيب الاول فيه ان نقول هؤلاء القوم بعضهم او منهم رجال خياطون ومنهم قصارون فهذا لا يفيد
الحصر لجواز بعض اخر على خلاف القسمين بجوز ان يقال ومنهم نجارون والتركيب الثاني ان نقول هؤلاء القوم
منهم خياطون وآخرون قصارون وهذا يفيد الحصر وهذا لا يجوز ان يقال بعد هذا وآخرون صالحون
الا بتقدير البعض في الاول والفقه فيه ان آخر فيه معنى الانضمام الى المذكور فاذا قلنا جاء رجل وآخر يكون
معناه جاء رجل وغيره من نوعه بعده بدليل انه لو قيل ابتداء جاء رجل آخر لا يجوز فيكون معنى ذلك الكلام
ان هذا القوم منهم خياطون واغيارهم قصارون وانفق العلماء على ان الجمع المضاف يستغرق فعلم ان قوله
تعالى واخر متشابهات ظاهر في الاستغراق ويلزم منه الحصر فان قلت قوله لا يجوز العطف عليه ثم كيف
وتدوينه في كلام الله تعالى وقال الله تعالى ان سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل
الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله قلت اما عدم جواز العطف فقد تنا الدليل عليه واما وروده في كلام
الله تعالى فلا يضر لانا بينا انه ظاهر في الحصر لا انه محكم فيه فيجوز ذلك بتقدير البعض كما قررنا فما ذكرتم
معارض بان هذه الاقسام موجودة في كتاب الله تعالى فلا يكون تلك القسمة للحصر قلنا سلمنا وقوع هذه الاقسام
في الكلام لكن لا يلزم ان يكون قسما للمحكم بل يكون اقسامه واضدادها اقساما للمتشابه فان قيل كيف يكون

وقوله وهذا لا يجوز ان يقال بعد هذا وآخرون صالحون

الحكم مشتركا بين الدلالة وهو اقوى منها وكذا المتشابه قلنا اقوى على تفسير كم لا على تفسير المنقول من المتقدمين و المعتزلة قوله باب وجوه استعمال النظم وفيه اشارة الى ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة والمجاز من عوارض الالفاظ المستعملة ووجه الحصر ان اللفظ اما ان كان مستعملا فيما وضع له او غير ما وضع له لعلاقة والاول الحقيقة والثاني المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون ظاهر الدلالة بحسب كثرة الاستعمال اولا والاول الصريح والثاني الكناية ولا تنافي بين ان يكون اللفظ حقيقة باعتبار وصريحا او كناية باعتبار ومجازا كذلك قوله الحقيقة وهي اسم لما اريد به الموضوع اللام في الموضوع عوض عن المضاف اليه اي لفظ اريد به موضوعه والمراد مطلق الوضع ليشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية كالصلوة والدابة ثم الحقيقة اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت ومنه الحاقة لانها ثابتة كائنة لا محالة واما بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضعه الاصلي والتاء للتانيث اذا كانت بالمعنى الاول ولنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية اذا كانت بالمعنى الثاني كما في نطيحة واكيلة ولهذا لا يقال شاة نطيحة لان فعيلا بمعنى مفعول يستوي فيه المذكر والمؤنث كذا قال صاحب المحصول وقال صاحب المفتاح انه للتانيث في الوجهين لانه صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة وانما يستوي المذكر والمؤنث في مفعول اذا كانت جاريا على موصوفه لا مطلقا لانه يقال امرأة جريحة ولكن يقال جريحة للمؤنث وجريح للمذكر قوله والمجاز اسم لما اريد به غير موضوعه لاتصال بينهما وهو مفعل بمعنى فاعل من جاز اذا تعدى كالمولى بمعنى الوالي سمي به لانه متعد عن محل الحقيقة الى محل المجاز وقيل هو من قولهم جعلت كذا مجازا الى حاجتي اي طريقا فان المجاز طريق الى تصور معناه قوله لاتصال بينهما من تتمة تعريف المجاز واحترز به عما استعمل في غير ما وضع له لا لاتصال فان ذلك لا يسمى مجازا بل كان مرتجلا او خطأ لا يقال التعريفان غير مانعين لانه يدخل في تعريف الحقيقة ما ليس منها لان لفظي الصلوة والدابة لو استعملت في الدعاء والدواب مقدار به ما وضعتا له مع انهما بالنسبة الى الوضع الشرعي والعرفي مجازان وكذا تعريف المجاز فان هذين اللفظين اذا استعملا والحالة هذه فانهما مستعملان في غير ما وضع شرعا وعرفا يدخلان في تعريف المجاز مع انهما حقيقتان بالنسبة الى وضع اللغة لانا نقول الحيثيات ماخوذة في التعريف ولهذا قيل لولا الحيثيات لبطلت الحقائق فكانه قيل الحقيقة اسم لما اريد به ما وضع له من حيث انه موضوع له وكذا القول في المجاز وعلى هذا يبقى التعريفان سالما عن الخلل اعلم ان الصحيح من المذهب ان المجاز يستغني عن الوضع الشخصي وان كان لا يستغني عن الوضع النوعي على معنى ان ارباب اللغة قالوا انه عند الاتصال بين الشيئين يطلق اسم احدهما على الآخر تجوزا ثم طرق الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز قد بلغت اكثر من عشرين قسما كالاتصال الذي بين السبب والمسبب والكل والجزء والملزوم واللازم والشيء وما يشاركه في وصف ظاهر والشيء ومجاوره والشيء

وما يؤول اليه او ما كان عليه وغير ذلك لكن الكل راجع الى ما ذكر المصنف لان كل موجود من المحسوسات له صورة ومعنى لا ثالث له فلا يتصور الاتصال بين الشيئين الا باحد هذين الوجهين واراد بالمعنى الخاص المشهور اذ لو لم يكن خاصا او كان ولم يكن مشهورا لما صحت الاستعارة حتى لا يصح تسمية شخص اسدا باعتبار معنى الحيوانية لعدم اختصاصها به وكذا تسمية الابخر والمحموم اسدا العدم شهرة الاسد بهذين الوصفين وان كانا من لوازمه وانما شرط ذلك ليكون قريبا من الفهم ويحصل للكلام طراوة وحسن واراد بالاتصال الذاتي المجاورة بين الشيئين صورة كمجاورة المطر السماء اي السحاب فان السماء اسم لكل ما علاك واظلك ثم المطر ينزل من السحاب وكان بينهما اتصال صورة لا معنى فسمي المطر باسمه كما في قول الشاعر اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا وسمي الحدث بالغائط لمجاورة المحل وفي التمثيل بهذين المثالين اشارة الى ان المجاورة في الجملة كافية اما خلقة او عادة قوله وفي الشرع نوعان اعلم انه لا خلاف بين الفقهاء ان الاستعارة تجوز في المعاني الشرعية ايضا لان الاتصال الذي هو طريق الاستعارة متحقق في المشروع صورة ومعنى كما يتحقق في المحسوس وجوازها يتوقف على وجود الطريق لا على التوقيف ثم هذا الاتصال في المشروع نوعان احدهما الاتصال في المشروع كيف شرع اي ينظر في التصرفات الشرعية انها على اي وجه شرعت فان حصل الوقوف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع آخر جوزنا ان يستعار احدهما للآخر كما نظرنا في الوصية والارث فوجدنا كل واحد منهما انه تمليك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت فجوزنا استعارة احدهما للآخر قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي يورثكم وكذلك نظرنا في الهبة والصدقة فوجدنا كل واحد منهما تمليكا بغير عوض فجوزنا استعارة احدهما للآخر حتى قلنا فيمن وهب للفقير شيئا انه ليس له الرجوع ولا يمنع الشيوع من الصحة فيما اذا وهب للفقيرين لان لفظ الهبة مجاز عن التصدق وقلنا فيما اذا تصدق على الغني له ان يرجع ويمنع الشيوع من الصحة فيما اذا تصدق على غنيين لان لفظ الصدقة مستعار للهبة ولهذا قيل الهبة للفقير صدقة والصدقة على الغني هبة وهذا النوع من الاتصال المشروع نظير الاتصال المعنوي في المحسوس لان المصحح للاستعارة فيهما الاشتراك في المعنى قوله والثاني اتصال السبب بالمسبب انه من قبيل الذاتي في المحسوس اي الاتصال من حيث السببية في الشرعيات نظير الاتصال الذاتي في الحسيات لانه كالاشتراك بين السماء والمطر في المعنى وكذا الاشتراك بين السبب والمسبب اذ معنى السبب لا يوجد في المسبب فيكون الاتصال بينهما من حيث المجاورة وهو المعنى من الاتصال الذاتي كما يقال الاسباب والمسببات من قبيل الاعراض فلا يتصور فيهما المجاورة لانا نقول لها حكم الاعيان شرعا بدليل ارتباط كلام احد المتعاقدين بالآخر في المجلس وجواز ورود الفسخ عليها وغيرها من الاحكام قوله وهو نوعان اي الاتصال من حيث السبب والمسبب هناك نظيره لان هذا تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان السبب في الشريعة ما يكون طريقا الى الشيء من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب وهذا هو المراد من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجوب والوجود فيكون غيره والجواب عنه انه ليس المراد بالسبب هذا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي وهو ما يكون طريقا ومفضيا الى الشيء مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة والسبب فيصح ان يكون منقسما اليهما الاول فكالاتصال الملك بالشراء فان الشراء علة موضوعة له وانه يوجب

من لا رفع ... الناس ... منكم من

الاستعارة من الطرفين اي تجوز الاستعارة او توجب جوازها من الطرفين فجاز ذكر الحكم وارادة العلة كما جاز عكسه
لان صحة الاستعارة الاتصال وهو باعتبار الافتقار والافتقار في العلة والمعلول لما في العلة فظاهر واما
في المعلول فلانه علة غائية لها فيكون مفتقرا اليه فلما عمّ الاتصال عمت الاستعارة **قوله** ولهذا قلنا اى
لان صحة الاستعارة في هذا النوع تعم الجانبين قال محمد رحمه الله في الجامع ان من قال ان اشتريت عبدا فهو حر
فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الاخر يعتق هذا النصف لان الشرط شراء العبد مطلقا من غير
شرط الاجتماع وقد حصل ولو قال ان ملكت والمسألة بحالها لا يعتق هذا النصف كما في الشراء لكن
في الاستحسان لا يعتق لان المقصود من مثل هذا الكلام في العرف الاستغناء بملك العبد لا مطلق الملك الا يرى
ان الرجل يقول ما ملكت مائتي درهم قط ويعد صادقا وان ملك الوفا متفرقة والاستغناء بالملك انما يحصل اذا
كان ذلك بصفة الاجتماع بخلاف الشراء فان الملك فيه ليس بلازم حتى لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق
فاشترى بعوض حنث في يمينه فضلا من شرائط الفناء وتوضيح ذلك ما حكى عن الشيخ ابي بكر الاسكاف رحمه الله انه كان
اماما ببلخ وله بواب فقال له يوما اذا اراد تفهيم اصحابه هذه المسألة يدعوه ويقول هل اشتريت مائتي درهم
فيقول نعم بل الوف ثم يقول هل ملكت مائتي درهم فيقول والله ما ملكتها قط ثم يقول لاصحابه كم ترون انه
ملك من الدراهم متفرقة وانه على نفسه فثبت ان المراد بمثله المجتمع في الملك دون المتفرق عرفا وهذه المسألة تسمى بمجا
وهذا اذا كان العبد منكرا اما اذا كان معينا بان اشار الى عبد وقال ان اشتريتك او ملكتك فانت حر
والمسألة بحالها يعتق في الوجهين لان هذا الوصف انما يثبت في المنكر دون المعين اذ في المعين وصح نفي ملكه
عن المحل وقد ثبت ملكه في المشار اليه وان كان في ازمنة متفرقة فبقي على اصل القياس وقال صاحب التنقيح
هذا بناء على ان بقاء المشروط شرط صدق المشتق بطريق الحقيقة اما بعد الزوال فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز
عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ عن الشراء يسمى مشتريا عرفا اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا فليست وهذا
مشكل بما اذا عقد يمينه على ملك غير معين وايضا يلزم ان يحنث عند عدم العتق في مسئلة الملك وفاقا واستحسانا والعتق في مسئلة الشراء
عكسه وقد صرح الفقهاء بخلاف ذلك **قوله** فان عنى باحدهما الاخر وهذا هو المعرب يعني لو قال في الصورة الاولى عنيت بالملك
الشراء تعمل نيته في الصورتين اى يصدق ديانة لانه استعار العلة للحكم والحكم للعلة في المانة لكن لا يصدق في القضاء فيما فيه تخفيف عليه
وهو ان يريد بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة وفيما فيه تشديد عليه وهو ان يريد بالملك الشراء يصدق
ديانة وقضاء لانتفاء التهمة **قوله** والثاني اى النوع الثاني من الاتصال من حيث السببية اتصال الفرع اى المسبب بما هو سبب
محض لفظ السبب يطلق على العلة كما يطلق على غيرها بدليل علم المتمم فقوله محض احتراز عنها اذ السبب المحض لا يكون موجبا للمسبب
ثم السبب المحض عندهم ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخللت بينه وبين الحكم والمراد من السبب هنا ان لا يكون علة موضوعة
للفرع لا ان يكون العلة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط هنا وحاصل الفرق بين العلة والسبب ان ما يفضي الى الشيء ان كان مفضيا
دائما يسمى علة والا سمي سببا محضا كاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة كالبيع والهبة فان البيع والهبة يثبت

ملك الرقبة وبواسطته يثبت ملك المتعة في محله حتى يحل له الاستمتاع بعد ثبوته بدون النكاح فكان البيع والهبة سببا لثبوت
ملك المتعة لكونه مفضيا اليه في الجملة وكاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق تبعا لزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامته
انت حرة مثلا يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملكه عن محله حتى لم يبق له الاستمتاع بها الا بالنكاح فكان لفظ
التحرير سببا ايضا لافضائه اليه في الجملة وقوله سعا لملك الرقبة يحتمل الصورتين وقوله زوالا وثبوتا من اللف والنشر الغير المرتب
حتى لو قال اعتقتك واراد به الطلاق يقع الطلاق ولو قال وهبت بنتي منك ينعقد النكاح **قوله** وانه يوجب استعارة السبب
للمسبب دون عكسه لا اذا كان السبب مختصا به كقوله تعالى اعصر خمرا وانزل لكم من السماء رزقا والمعنى فيه ما سبق ان صحة الاستعارة
في الافتقار والافتقار هنا من جانب المسبب لافتقاره الى سببه لكونه اثرا ولما السبب فمستغن عنه لان افتقار المؤثر الى الاثر انما
ان الاثر مقصود منه حتى لا يعتبر المؤثر بدونه والمسبب ليس بمقصود من السبب المحض لهذا يتحقق الشراء بدونه بان اضيف الى المجوسية
والاخت من الرضاعة والعبد بخلاف العلة مع المعلول لما بينا واذا كان كذلك لا يصير المسبب متصلا بالسبب والا زما
له لعدم افتقاره اليه فلا يجوز استعارة المسبب للسبب فالحاصل ان استعارة الملزوم للازم تجوز كيف ما كان واما استعارة
اللازم للملزوم انما تجوز اذا كان مساويا له فاذا كان المسبب مختصا به يوجد شرط الانتقال من اللازم فيجوز
واما اذا كان اعم منه فلا يصح الاستعارة قيل هذا غاية تحقيق هذا الموضع وفيه نظر لانه يستعمل جواز استعارة
المعلول للعلة وان كان اعم منها **قوله** وحكم المجاز ثبوت ما استعير له اللفظ خاصا كان ذلك اللفظ او عاما
خلافا لبعض اصحاب الشافعي رحمه الله في العموم وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة تدل على
ذلك فاذا وجد هذا الدليل في المجاز والمحل يقبل العموم يثبت فيه صفة العموم كما يثبت في الحقيقة ولهذا جعلنا
لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحل الصاع
اذ لا خلاف ان حقيقة الصاع غير مراد منه فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع بل المراد ما يحله مجازا بطريق
اطلاق لفظ المحل على الحال ثم انه اسم جنس محلى بلام الاستغراق لعدم المعهود فيعم جميع ما يحله مطعوما كان او غير مطعوم
فدل بعمومه على جريان الربا في غير المطعوم كالجص والنورة كجريانه في المطعوم كالحنطة وباشارته على ان الكيل هو
العلة لانه صار بتقدير الكلام ولا ما يكال بالصاع بما يكال بالصاعين وابى الشافعي عموم هذا الحديث وقال لما صار
مجازا لا يمكن القول بعمومه لان العموم لا يجري الا في الحقائق وقد اريد المطعوم منه بالاجماع فلم يبق غيره مرادا وصار كانه قيل
ولا المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر بالصاعين **قوله** ومن حكمه اى من حكم باب الحقيقة والمجاز استحالة
اجتماع مفهوميهما مرادين بان اطلق اللفظ واريد به موضوعه وغير موضوعه معا فذهب الشافعي وطائفة من العلماء الى جوازه
محتجين بانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه يمكننا ارادة معان مختلفة من لفظ واحد كما يمكننا ارادة معان متفقة وانكار هذا
الجواز مكابرة ضرورية وللمانعين مسلكان احدهما مسلك الامتناع العقلي وهو اختيار المصنف رحمه الله واستدلوا عليه بان
الحقيقة ما ثبت واستقر في موضعه الاصلي والمجاز ما جاوز وازيل عن موضعه الاصلي الى غيره فلو اريد من اللفظ الواحد
المعنى الحقيقي والمجازي في حالة واحدة يلزم المزال عن موضعه مع الاستقرار فيه في حالة واحدة وانه محال وهذا المسلك ضعيف

غير جائز

اذ لا نم ان الحقيقة مستقرة في موضعه حقيقة والمجاز زائل عن موضعه كذلك وح لم لا يجوز ان يتلفظ به ويراد موضوعه
وغير موضوعه فلا بد من دليل وثانيهما سلوك الاتساع اللغوي فان ارباب اللغة وضعوا حمار للبهيمة المخصوصة وعرّفها
وتجوّزوا في البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا اصلا الا ترى ان الانسان اذا قال رايت حمارا لا يفهم منه البهيمة و
البليد معا وكذلك يقول في كل لفظ واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا يجوز فلت ويمكن ان
يستدل عليه بان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او مجازه او عليهما او لا على واحد منهما والثلاثة
الاخيرة باطلة فتعين الاول فاما انه لا يجوز حمله على مجازه لان شرط الحمل على المجاز حصول القرينة المانعة عن الحقيقة
اتفاقا واما انه لا يجوز حمله عليهما فلما قلنا آنفا ولان المجموع من حيث هو ليس هو حقيقة له اذ المقدر خلافه فيكون
معناه المجازي وقد فات شرط الحمل عليه واما انه لا يجوز ان لا يحمل على واحد منهما لان على هذا التقدير يكون مهملا او
مجملا وذلك خلاف الاجماع وهذا برهان بديع لم استنبطته لكنه ينتقض بالكناية ويمكن الجواب بتخصيص المدعى قوله
ولهذا قال محمد رح اي ولان الجمع بين الحقيقة والمجاز متعذر قال محمد رح في الجامع اذا اوصى رجل بثلث ماله لبني
فلان وله بنون كان المال الموصى به لبنيه دون بني بنيه لان بنيه حقيقة هم الذين اخلقوا من مائه وانما يطلق على من
اخلقوا ممن اخلق من مائه تجوزا وقد اريدت به الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يلزم عليه ما اذا كان في الورثة بنت وبنات
ابن حيث يستحق نصيب البنات وهو الثلثان بقوله تعالى وان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك لانا لا نسلم ان
استحقاق اولاد الابن بهذا النص بل بالسنة وهي ما روي ان النبي عليه السلام اعطى بنت الابن السدس عند وجود بنت
الصلب ولو سلم ذلك لكن النص جاء بلفظ النساء دون البنات ولو اوصى حر الاصل لمواليه بثلث ماله وله معتق
واحد وهذا المعتق عتق غيره يكون نصف الثلث للمعتق والنصف الآخر يرد الى ورثة الموصي ولا يكون لموالي مولاه شيء
لان مواليه حقيقة من باشر الموصي اعتاقه وانما يطلق على موالي مواليه مجازا فكانت الحقيقة اولى بالتقديم حتى لو لم يكن له احد
من الموالي كان الثلث لموالي مواليه لتعين المجاز حينئذ فان قلت هب ان الموالي حقيقة من باشر اعتاقهم لكن المفروض
ان له معتقا واحدا فيكون ذكر الجمع وارادة الفرد وذلك من قبيل المجاز ايضا قلت فرق بين ارادة المعنى الحقيقي ووجود
في الخارج ولا يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الاول ولعله انما اراد معناه الحقيقي لان بعض افراده موجود وبعض افراده ينتظر الوجود
اذ الاعتاق مندوب اليه وفي الوقت سعة بقوله حتى اسمي لما عرف ان الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارا بالميراث
واما قيد بقوله وله معتق لانه لو كان له معتق لا يصح الثلث الوصية الا ان يبين ذلك في حياته لان المولى يطلق على
الاعلى والاسفل بالاشتراك وقد سبق انه لا عموم له ولا يمكن القول بالتعيين بالتامل في مقصود الموصي لان مقاصد الناس مختلفة
فمنهم من يقصد الاعلى مجازاة للانعام ومنهم من يقصد الاسفل تتميما للاحسان له وانقطع رجاء البيان بالموت وكان الموصى له
وهو مجهول وجهالة الموصى له تمنع صحة الوصية لان التمليك للمجهول لا يصح واعترض عليه بانه لو حلف لا يكلم موالي فلان يتناول
يمينه الاعلى والاسفل حتى لو كلم ايهما يحنث واجاب بان مواليه في هذا الكلام نكرة في موضع النفي فيفيد العموم وانما قلنا
انه نكرة لانه في قوة قوله احد منهم فلو صرح بانه لا يكلم احدا منهم يحنث بايهما كلم فكذلك ههنا بخلاف ما لو اوصى لاحدهما من حيث

يبطل الوصية وظن بعض الناس ان هذا من قبيل القول بجواز عموم المشترك في موضع النفي كما هو مذهب بعض الناس لا
ان تعليله بقوله لانه نكرة في موضع النفي كما يدفعه قوله وانما يثبت الامان او رد ههنا مسائل تتراءى ان فيها جمعا بين
الحقيقة والمجاز مع الجواز عنها منها اذا قال الكافر آمنونا على ابنائنا وموالينا فانه يثبت الامان للابناء وابناء الابناء وموالي
الموالي استحسانا كما يثبت للابناء والموالي وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز فاجاب بان اسم الابناء والموالي يتناول
كل واحد منهما الفروع فان بني الاب ينتسبون الى الجد بالبنوة مجازا يقال بنو هاشم وبنو تميم وقال الله تعالى يا بني آدم وكذا
معتق معتق الرجل ينتسب اليه بالولاء مجازا فلم يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم مجازا لكن بتناول الاسم
لان الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت وهو بهذه المثابة فيثبت الامان لهم لان ذلك يكفي لعصمة الدم بطريق
التبعية لان عصمة الدم مما يثبت بالشبهات الا ترى ان المسلم اذا قال للكافر انزل لا تملك او دعاه الى نفسه بالاشارة
بان يشير اليه ان تعال فنزل وظنه الكافر امانا فانه يثبت نظرا الى صورة المسالمة وان كان ذلك محاربة حقيقة فعلم ان ثبات
الامان للفروع باعتبار الشبهة لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز ولم تعتبر هذه الشبهة في الوصية وما يضاهيها لانها لا تثبت
بها فان قلت ما دعاهم الى العدول عن الوجه الظاهر وهو ان حمل الابناء على الفروع كما في قوله تعالى يا بني آدم حتى يشمل اللفظ
الابناء وابناء الابناء من غير جمع بينهما قلت كون الابن بمعنى الفرع بمنزلة المجاز بدليل تبادر الذهن عند التجرد عن القرينة
الى مفهومه المتعارف الا ترى انه لو كان مساويا له في الاستعمال لكان مجملا والاجماع منعقد على خلافه واذا كان الامر كذلك
لا يصار اليه الا عند القرينة وقد انتفت ههنا بخلاف قوله تعالى يا بني آدم لوجود القرينة فيه على انه على ذلك التخريج لا يتاتى له الفرق
بين مسئلة الوصية للابناء والاستيمان لهم وبين الاستيمان للجدات والاجداد وبين هذه المسئلة وايضا هذا التخريج لا يتاتى
في الاستيمان على الموالي بحاج فيه الى القول بالشبهة فتخرج المسئلة قصرا للمسافة قوله وانما ترك اعتبار هذه الصورة
جواب سؤال يرد على هذا الجواب وهو ان يقال قد اعتبرتم صورة الاسم شبهة في عصمة الدم في الاستيمان على الابناء
والموالي ولم تعتبروها في الاستيمان على الآباء والامهات في حق الاجداد والجدات فانهم اذا قالوا آمنونا على آبائنا و
امهاتنا لا يثبت الامان على الاجداد والجدات مع ان الاسم يتناولهم صورة ايضا فاجاب بان اعتبار الصورة لثبوت
الحكم في محل آخر غير محل الحقيقة لا شك انه بطريق التبعية فاعتبر ذلك في محل هو تبع من كل وجه وهو ابناء الابناء فلا يلزم
من ذلك اعتباره في محل هو اصل من وجه وهو الاجداد والجدات فسقط بهذا التقرير ما قيل انهم وان كانوا اصولا في
الوجه اتباع من حيث التناول والخصوص فيه ان اثبات الامان بهذا الطريق اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يوجد
له معارض كما في جانب الابناء لا اذا وجد له معارض كما في جانب الآباء فان جهة كون الجد تبعا في الاسم ان كان يوجب
ثبوت الحكم فجهة كونه اصلا من جانب الخلقة مانعة عنه فيسقط القول به ولا يلزم عليه ان المكاتب اذا اشترى اباه يصير مكاتبا
عليه تبعا فيثبت الامان ههنا كذلك لان كلامنا في ان لفظ الاب هل يتناول الجد ظاهرا وان الامان هل يثبت له ابتداء بصورة
الاسم لا ان يثبت الامان له من جهة الا من بطريق السراية والكتابة انما يثبت بطريق حكمي لا باعتبار لفظ يدل عليها فلم يكن من قبيل
ما نحن فيه ومنها ما سئل انه لو اراد بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الام والجدة والبنت والحافدة وفيه جمع بين الحقيقة و

والمجاز **واجاب عنه** بانا لا نم ان حرمة الجدة والخالة ثبتت بهذا الطريق لجواز ان يكون ثابتة بالاجماع او بعين هذا النص باعتبار ان الام في اللغة للاصل والبنت للفرع فصار كانه قال حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجميع بهذا الطريق لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز وبما ذكرنا من التقرير سقط ما اشتهر بين الاذكياء ان الجواب منقوض بمسئلة الاستيمان على الآباء والامهات لانه خارج من قانون التوحيد لانا نحن نقول من الابتداء هكذا لما ثبت ان الاب والام هو الاصل لغة قال الله تعالى منه ام الكتاب واخراج اى الاصل الذى يرد اليه المتشابهات وقال الله تعالى واله ابائك ابرهيم واسمعيل واسحق اى اصولك فجعلنا الاباء والامهات على الاصول في قوله آمنونا على ابائنا وامهاتنا حتى يشمل الكل بهذا الطريق وثبت الامن فيه كما ثبت حل الاب والام على الاصل بطريق المجاز بالدليل الذي ذكرنا في الابن فلا يعتبر الا عند القرينة وقد اسقت ههنا خلاف الائمتين فان القرينة فيها موجودة

ومنها اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم ينو شيئا فانه يحنث اذا دخل دارا يسكنها فلان ملكا او عارية او اجارة ويحنث اذا دخلها حافيا او راكبا وفيه جمع بين ان دار فلان حقيقة في الملك والتي يسكنها باجرة وبعارية مجاز لصحة النفي في غير الملك دونه ووضع القدم حقيقة فيما اذا كان حافيا ومجاز فيما اذا كان راكبا فاجاب بان هذا ليس من قبيل الجمع بل باعتبار عموم المجاز اى صار الملفوظ مجازا عن شيء ذلك الشيء عام بيانه ان مقصود الحالف يعتبر في باب الايمان ومعنى من دار فلان نسبة السكنى اى كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة على الرواية التي لا يحنث بالدخول في دار مملوكة لفلان مسكونة بغيرها ولا حقيقة وتقديرا على الرواية التي يحنث واما قلنا معروف ذلك لان الدار لا تهجر ولا تعادي لذاتها بل لبغض صاحبها فيكون الباعث على هذا اليمين هو الغيظ اللاحق من فلان وفي ذلك لا تفاوت بين انواع السكون لوجود نسبة السكنى في الجمع فيتم لعمومها وكذا المقصود من وضع القدم الدخول بطريق اطلاق اسم السبب وارادة المسبب مجازا لان حقيقته مهجورة حتى لو وضع قدمه ولم يدخل لا يحنث فصار تقدير كلامه لا ادخل مسكن فلان فمثنا وان اريد الدخول فيه يحنث باى نحو وجد منه باعتبار عموم المجاز لا باعتبار ان يكون وضع القدم حقيقة وغيره مجازا حتى يلزم الجمع بينهما والمراد من افراد الدخول ان يكون حافيا ومنتعلا وراكبا ومن انواع السكنى ان يكون ملكا او عارية او اجارة والضمير في لعمومها يرجع الى الدخول والنسبة **قوله** ومن نظيرها لو قال اى عموم المجاز ههنا نظيرها لو قال عبده حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم ليلا او نهارا يعتق لانه قد اريد من اليوم الوقت فيكون هذا عموم المجاز لا الجمع بين الحقيقة والمجاز وحقيقة ان اليوم يستعمل للنهار خاصة قال الله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة ويستعمل للوقت المطلق كما في قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره اريد به مطلق الوقت لان من فر من الزحف ليلا او نهارا يلحقه هذا الوعيد وقال الشاعر فيوم علينا ويوم لنا ويوم نساء ويوم نسر والمراد مطلق الوقت ولما شاع استعمالهما فلا بد من ضابط يتميز به احدهما عن الآخر فنقول لما قرن بفعل ممتد اعني يكون ما لا للمؤقت وضرب المدة كاللبس والركوب والامر باليد فانه يقال لبست يوما وركبت يوما وامرك بيدك اليوم يراد به النهار للمناسبة اذ هما ممتدان ولما قرن بفعل لا يمتد اى لا يقبل التاقيت كالدخول والخروج والتحرير يراد به مطلق الوقت للمناسبة اذا عرفت هذا نقول اليوم في مسئلتنا قرن بفعل لا يمتد وهو التحرير فصار عبارة عن مطلق الوقت والوقت

يعم الليل والنهار فيعتق في الوجهين لعموم الوقت لا للجمع بين الحقيقة والمجاز اعلم ان اليوم في مسئلتنا قرن بالحرية والقدوم وكلاهما غير ممتد ولكن المنظور الحرية وعليه الاعتماد واليه اشير في المبسوط والهداية لا الى القدوم فانه مظروف صيغة لو وعد فيه وصورة لانه مؤثر في اسقاطه وبعض المشايخ نظروا الى المعيار فانه وهو سهو فان الرواية محفوظة عن القاضي الامام ظهير الدين في انه من قال لامرأته امرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم فلان نهارا ولم تعلم بقدومه حتى جن الليل لا خيار لها فلو كان الاعتبار للمضاف اليه لم يسقط الخيار قال العامل الذي في هذا الضابط بحث لانه يوجد عند الممتد غير النهار كذلك كالاول كقوله اركبوا يوم يأتيكم العدو وتحصلكم حسن الظن بالله يوم حضر كم الموت والثاني كقوله اتحر يوم تصوم الناس وانت طالق يوم تنكسف الشمس وامثال هذه مما لا يحصى ثم قال البحث انهم جعلوا قولهم امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك فان التفويض انما يحصل في آن واما الاستدامة لكونها مفوضة ولا فرق بينه وبين العتق **قلت** اما الاول فلا يرد علينا لانا لم ندع ان اليوم لا يحمل في الممتد غير النهار وفي غيره غير مطلق الوقت الا ترى انه لو نوى في قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان مطلق الوقت وفي قوله انت حر يوم يقدم فلان النهار صدق فيما نوى وفيما بل حملنا اليوم على ما ناسبه عند عدم مرجح آخر فاذا وجد مرجح آخر حمل على ما اقتضاه ضرورة والامثلة التي ذكرها من هذا القبيل واما الثاني فلان الممتد عندهم ما يصح فيه ضرب المدة والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك يوما او شهرا ويصير الامر بيدها في ذلك الزمان دون غيره وغير الممتد ما لم يصح فيه ذلك والعتق كذلك حتى لو قال اعتقتك شهرا كان ذكر المدة لغوا وكان العبد عتيقا ابدا الا ان العقلة عن هذا الضابط يورث البحث **قوله** واما يمين الحلف في النذر اشارة الى جواب اشكال خامس وتوجيهه ان من قال لله علي ان اصوم رجب فهذا الكلام على ستة اوجه على ما عرف ولا اشكال في خمسها وهو اذا ما نوى به اليمين ولم يخطر بباله النذر او نواهما فعند ابي يوسف يكون يمينا او نذرا لا غير وعندهما يكون يمينا ونذرا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز اذ النذر واليمين مختلفان بلا اشتباه لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوات وموجب اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الفوات واختلاف احكامهما يدل على اختلافهما ثم هذا الكلام للنذر حقيقة حتى لا يتوقف على النية ولليمين مجاز لتوقفها عليها والتوقف على القرينة من امارات المجاز فاذا اريد به النذر واليمين كان جمعا بينهما فاجاب بانه انما يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لو كانا مرادين بلفظ واحد وليس كذلك بل النذر بحسب الصيغة واليمين بحسب الموجب بيان ذلك ان النذر ايجاب المباح اذ لا بد ان يكون المنذور مما لا يباح الترك لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يجوز على ما عرف وايجاب المباح يستلزم تحريم ضده لا محالة وتحريم المباح يمين لان النبي عليه السلام لما حرم مارية على نفسه او العسل سمى الله تعالى ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك تبتغي مرضاة ازواجك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم حتى روى مقاتل بن سليمان انه عليه السلام اعتق رقبة في تحريم مارية فصح ان يكون هذا الكلام يمينا بواسطة الموجب لا باعتبار الصيغة حتى يلزم الجمع بينهما ومثل هذا كثير فان شراء القريب سمي اعتاقا شرعا قال عليه السلام

سراء القريب عتاق ويستحيل ان يكون الشراء الموجب للملك بصيغته اعتاقا فاثر بلا الة لكنه اعتاق وموجب لان
موجب الشراء ثبوت الملك والملك في القريب يوجب العتق فكان اعتاقا بموجبه وان كان شراء بصيغته و
هذا كذلك واعترض عليه بوجهين احدهما انه اذا كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو كما في شراء القريب
يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وقد استشهد به صاحب التنقيح حيث اختار
الشق الثاني قال الجمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته
لان هذا الكلام من قبيل الانشاء وفي الانشاءات يمكن ان يثبت المعنى الحقيقي وان لم ينو والمجازي ان اراد
وفيه نظر لانه هذا قول بتجويز الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو خلاف المذهب على انه لا يصلح مخلصا عما الفا قولهما
والجواب الصحيح عنه ان يقال لا نسلم انه لو كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان
كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم قصديا
لا ضمنيا فيقتصر عليه فاذا نوى فح يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح
يمينا فلا يعتبر ما لم يوجد النية بخلاف مسئلة الشراء فان ملك القريب علة للعتق والعلة توجب المعلول فيثبت المعلول
نواه او لم ينو والاعتراض الثاني انه لا يندفع الجمع بما ذكرتم من التقرير لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة وقد اريد
بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا وليس ما ذكرتم
الا بيان وجه اتصال اليمين بالنذر الذي هو مجوز المجاز ولم اطلع على جواب شاف لهذا الاعتراض عن السلف
ولا يخفى ان هذا الاعتراض انما يرد ان لو كان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقي وهو ايجاب المباح والمعنى المجازي وهو تحريم
المباح وهو وهم بل ظاهر عبارات السلف يشير الى انه ليس المراد من هذا الكلام غير ايجاب المباح الذي هو موضوعه لكن ايجاب
المباح صلاحيته ان يكون يمينا عند النية ولا يكون الجمع بين الحقيقة والمجاز بل يكون نذرا نظرا الى الصيغة ويمينا نظرا الى المعنى
وهو الايجاب لا نظرا الى الحكم كما ذكره العلامة النسفي واليه اشار فخر الاسلام حيث قال نذر بصيغته يمين بموجبه وهو
الايجاب كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الحقيقة حتى يراعى فيه شرائط الهبة بيع باعتبار المعنى حتى يراعى فيه احكام البيع
وكالة والكفالة فانها تبرع نظرا الى اللفظ بيع نظرا الى المعنى حتى يراعى فيه احكامهما فكذلك هنا يراعى احكامهما حتى لو لم يصم
يجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين والحاصل ان الجمع لا يتصور الا بين المعنيين ولم يتحقق هذا لان الصيغة
لا معنى واحد وهو ايجاب المباح سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهي لا
تنافي ارادة الحقيقة كما عرف في علم البيان فان قيل الفقهاء لم يعتبروا ذلك قلت لا نسلم بل صرح بذلك العلامة النسفي
في الكافي في يمين قال لله على المشي الى بيت الله حيث يلزم حجا ماشيا بطريق الكناية وبالله التوفيق ومن جملة اي من حكم
باب الحقيقة والمجاز انه متى امكن العمل بها لا يصار الى المجاز لانه خلف عنها ولا وجود للخلف مع وجود الاصل فلا يكون
اللفظ عند الاطلاق مجملا كما زعم البعض لانه متعين اما للحقيقة عند عدم القرينة واما للمجاز عند وجودها والمجمل ما لا يمكن
به العمل الا بالبيان ولذلك قلنا لا ينعقد الاجارة في المملوك بلفظ البيع بان قال بعت منك هذا العبد اذ المملوك محل البيع

الاكتساب
قرب شدن ودوانی
کاو وکوسفند خواستن
معاره

فلا يصار الى المجاز بخلاف ما لو اضاف العقد الى المنفعة حيث لا يصح لا بيعا ولا اجارة اما بيعا فظاهر واما اجارة فلان
الشرع جعل محل عقد الاجارة العين اذ المنفعة معدومة حالة العقد فيكون اضافة العقد الى المنفعة تغييرا للحكم الشرعي
ومتى كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة حمل اللفظ على مجازه احترازا عن الالغاء والمتعذر ما لا يوصل فلا الهجور
اليه الا بمشقة والمهجور ما تركه الناس عادة وان تيسر الوصول اليه وقال بعض المشايخ المتعذر ما لا يعلق به حكم وان
تحقق والمهجور قد يتعلق به حكم اذا صار فردا من افراد المجاز مثال الاول من حلف لا ياكل من هذه النخلة فان اكل عينها
ينعقد يحمل على غيرها حتى لو تكلف واكل عين النخلة لا يحنث في الصحيح فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقي ممتنع ههنا فان المحلوف
عليه عدم اكلها وهو غير ممتنع بل اكلها كذلك قلنا المراد اذا دخلت في الفعل كانت للمنع فيوجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين
وما لا يكون ماكولا عادة لا يكون ممنوعا عنه باليمين ومثال الثاني ما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فان حقيقته غير متعسرة
لكن هجر استعماله فيها عادة فحمل على المجاز وهو الدخول حتى لو دخل حافيا حنث لا من جهة كونه حقيقة بل من جهة ان ذلك صار
فردا من افراد مجازه كما سبق وفيه نظر لان حقيقته المهجورة مجرد وضع القدم ولا حنث به وانما حنث بالدخول حافيا لعموم المجاز
وعلى هذا قلنا التوكيل الى ربنا على ان عند هجران الحقيقة يصار الى المجاز قال علماؤنا رحمهم الله اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا انه
ينصرف الى مطلق الجواب مجازا استحسانا حتى لو اقر على موكله جوز خلافا لزفر والشافعي بطريق اطلاق اسم السبب وهو الخصومة على
المسبب وهو الجواب او لان الجواب انما يترتب على خصومته فيكون من باب المشاكلة كقوله تعالى ومكروا ومكر الله وانما
صرف عن الحقيقة اذ الخصومة منازعة وهي حرام شرعا قال الله تعالى ولا تنازعوا ولان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه
الموكل بنفسه والذي يتيقن به انه مملوك للموكل انما هو الجواب لا الانكار لانه اذا عرف ان الخصم محق لا يملك الانكار شرعا
فكان مهجورا شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة لان العقل والدين مانعان من ذلك فحمل على مجازه وهو الجواب وهو يعمه
مناول الاقرار والانكار لانه كلام يستدعيه كلام الغير ويطابقه ماخوذ من جاب الفلاة اذا قطعها سمي به لان كلام الغير
ينقطع به وذلك قد يكون بلا او بنعم غير ان عند ابي يوسف رح اقراره جائز في مجلس القاضي وفي غير مجلسه لانه قائم
مقام الموكل والموكل يملكه فكذلك وقالا الجواب المعتبر في الحكم هو الجواب في مجلس القضاء فيتقيد به والذي يوضح ان المهجور
شرعا بمنزلة المهجور عادة ان من حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه مع امكان الحقيقة ذلك حتى لو كلمه بعد
كبره حنث في يمينه لان هجران الصبي لصباه بمنع الكلام معه حرام شرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا
فليس منا وفي ترك الكلام ترك الترحم فصرنا الى المجاز عند هجران الحقيقة ديانة وشرعا كما صرنا اليه عند هجران الحقيقة
عادة وطبيعة كانه قال لا اكلم هذا الذات بطريق اطلاق اسم المقيد على المطلق فان قيل لا نسلم ان عدم تقييد اليمين بصفة الصبا
لما ذكرتم بل باعتبار ان الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر ولهذا لو حلف لا يكلم هذا الشاب لم يتقيد بصفة الشباب
على انه منقوض بما لو حلف لا يكلم صبيا حيث يتقيد بالصبا وان كان هجران الصبي مهجورا شرعا والجواب اما عن الاول فهو ان
الصفة في الحاضر انما تكون لغوا اذا لم تصلح داعية الى اليمين كالشباب مثلا لان الصحيح لا يكون للتنفيذ ولا للتعريف لحصوله
بما هو اقوى منها وهو الاشارة اما اذا صلحت داعية الى اليمين فلا لانها تصلح للتقييد ولهذا لو حلف لا ياكل من هذا الرطب

اي لا يكون لغوا

فأكله بعد ما صار تمرا لم يحنث وصفة الصبا داعية الى اليمين طبعا لان الصبي لسفاهته وسوء ادبه يهجر بمنع الكلام طبيعة فلولا
ان الهجران الشرعي ثبت للمصير الى المجاز لما صير الى المجاز هنا واما عن الثاني فهو انا لا ندعي ان المهجور شرعا الذي يقع عليه اليمين
قصدا لا ينعقد عليه اليمين الا ترى ان من حلف لا يزني ولا يشرب الخمر يحنث بالزنا والشرب قال الفاضل السمرقندي وفيه بحث
لانه لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم ايضا ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع وجوب المواصلة دائما
ويهاجر المؤمن حرام فوق ثلثة ايام والتزام المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها التزام العلة وهذا كلام عجيب قلت الاتيان
في امثاله الى مباشرة المحظور قصدا ووجوب الاحتراز عنه واما ما ثبت بطريق الضمن فليس بمعتبر ولا يلتفت اليه الا ذكر من
شيء يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا كصحة الجنين وبيع الشرب والطريق ولهذا قالوا الضمنيات لا تعلل الا يرى انه
لو اشار الى صبي وقال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا للمنهي عنه وان لزم منه الهجران لانه ضمني يحصل
عند بعد البلوغ فلم يلتفت اليه على ان ترك التوقير وهجران المؤمن قد يحصل عن الذات بان لا يعتني الى الكبر
ولا يكون لازما ان كان اللفظ له حقيقة مستعملة اعلم ان الحقيقة ان كانت غير مستعملة فالمجاز اولى بالاتفاق
وان كانت مستعملة والمجاز غير مستعمل وكانا في الاستعمال سواء او يكون الحقيقة اكثر استعمالا فالعبرة للحقيقة بالاتفاق
ايضا وان كان المجاز اغلب استعمالا منها فكذلك عند ابي حنيفة وعندهما العبرة للمجاز حتى اذا حلف لا يأكل
من هذه الحنطة ولا نية له فعنده انما يحنث بأكل عين الحنطة ولا يحنث بأكل الخبز لان الحقيقة مستعملة اذ الحنطة عينها
مأكولة عادة مقلوة ومطبوخة ونيا حبا عند الحاجة وعندهما يقع على مضمونها مجازا فيحنث بأكل ما
يتخذ منها كالخبز ونحوه كما يحنث بأكل عينها لان المتعارف من قولهم اهل بلد كذا يأكلون الحنطة اي طعاما منهم
من اجزاء الحنطة لا من الشعير وكذا اذا حلف لا يشرب من الفرات فعنده يقع على الكرع خاصة لان الشرب من
الفرات حقيقة الكرع لان من لابتداء الغاية وهذه الحقيقة مستعملة لان النبي عليه السلام مر بقوم فقال هل عندكم
ماء في شن والا كرعنا من الوادي وهو عادة اهل وكان اللفظ محمولا عليها وعندهما يحنث بالاغتراف منه
كما يحنث بالكرع اذ المراد منه في العرف شرب ماء منسوب الى الفرات بطريق اطلاق اسم المحل على الحال فانه
يقال بنو فلان يشربون من الفرات ويراد به ما قلنا وبالاخذ بالاواني لا يسقط هذه النسبة فيحنث حمل
الكلام على المتعارف فيحنث بالامرين لعموم المجاز وان شرب من نهر اخذ من الفرات لا يحنث لانقطاع النسبة
فخرج من عموم المجاز بخلاف ما لو حلف لا يشرب من ماء الفرات فانه يحنث بالكرع والاغتراف والشرب من نهر اخذ
من الفرات اما ما كذا في الجامع والتوضيح على قولهما ان هذا بطريق الحقيقة فلا احتياج الى العلاقة وهي نسبة المجاورة
فيحنث وان سقت هذه النسبة خلاف مسئلتنا فانه بطريق التجوز فلا يحنث اذا انتفت تلك النسبة لعدم دخوله
تحت عموم المجاز فان قيل لا نم ان حقيقة الشرب من الفرات هو الكرع بل شرب جزء من الفرات لا مضافا كله
من ذلك كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة والكرمة فان حقيقتها اكل عينها دخل عليه كلمة من وكذا هنا قلنا انما الدليل
عليه الاجماع وذلك ظاهر والكتاب قال الله تع فمن شرب منه فليس مني الا من اغترف غرفة بيده فانه منهم قال فشربوا

منه الا قليلا قال صاحب الكشاف اي كرعوا فيه الا قليلا لم يكرعوا الا استثناء ان دلالة على ان حقيقة الشرب
منه هو الكرع وضرب من المعقول وهو ان من كرع من الفرات لا يصح ان يقال له اكل منها وذلك امارة الحقيقة
والتحقيق ان كلمة من في هذه المسائل تبعيضية لانها مما تتصور فيها ولا بعينها خلاف الشرب فانه انما يكون في
المائعات فتأمل فيه بعين الانصاف واياك ان تسلك مسلك الاعتساف فانه بحث دقيق وان بحث بالدهر حتى
فاني لما ايست من الجواب بعد السؤال من اهل الذكر الهمت بعد طول الممارسات والفكر وهذا راجع
الى اصل اي هذا الاختلاف يرجع الى اصل مختلف فيه بينهم وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم ام في الحكم
اعلم انه لا خلاف ان المجاز خلف عن الحقيقة وان شرط الخلف انعدام الاصل في الحال مع امكان وجوده في نفسه
لكن اختلفوا في كيفية الخلفية فيما لا الخلفية في حق الحكم اي ثبوت الحكم المجازي بقوله هذا ابني خلف عن ثبوت
الحكم الحقيقي اذا عرفت هذا فنقول اذا قال لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني لا يعتق عندهما لان المجاز لما كان خلفا
عن الحقيقة في ايجاب الحكم عندهما ومن شرط المصير الى الخلف ان ينعقد السبب في ايجاب الحكم الاصلي على احتمال
ثبوته ويمنع وجوده بعارض كما لو قال لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب من الغير هذا ابني
فانه يعتق لامكان اصله لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالزنا او بالوطي بالشبهة لكن امتنع ثبوته لعارض ثبوت
نسبه من الغير فيجعل مجازا عن حكم الحقيقة وهو الحرية وكما في الحلف على مس السماء فانه ينعقد في حق الحلف و
هو الكفارة لانعقاده في حق الاصل وهو البر اذ مس السماء ممكن عقلا ثم قوله هذا ابني لاكبر سنا منه لم ينعقد للحكم الاصلي
وهو البنوة اذ يستحيل ان يكون ابن خمسين سنة مخلوقا من ماء ابن عشرين سنة فلا يجعل مجازا عن حكم الحقيقة
كالغموس لما لم ينعقد للحكم الاصلي وهو البر لاستحالته لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة ولقائل ان يقول ينتقض هذا
الاصل على قول ابي يوسف في مسئلة الكوز وهو ما اذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه فانه قال باعتبار
اليمين ثم يظهر اثره في حق الحلف وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البر مستحيل حقيقي وعند ابي حنيفة
المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم بعض الشارحين فسروا بان لفظ هذا ابني في اثبات الحرية خلف عن لفظ هذا حر و
هذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية التي تثبت بهذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه
فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل والامر بخلافه فيقول المص يعني ان التكلم اشارة الى
رد هذا التفسير والى ما اختاره المص ان التكلم بهذا ابني اي الحاصل بالتكلم وهو قوله هذا ابني والمراد به البنوة اصل والتكلم
به لاثبات الحرية خلف ثم يثبت الحكم في المحل المجازي بناء على ان صحة التكلم بلا استبداد او لا خلفا عن شيء كما ثبت حكم الحقيقة
في محلها بناء على صحة التكلم واذا كان كذلك يشترط ان يكون الاصل صالحا للايجاب بان يكون مبتدا وخبرا ليكون
عاملا في ايجاب الحكم الذي يقبله المحل بطريق المجاز عند تعذر العمل بالحقيقة فصحت الاستعارة فيه اي لما ثبت عند
ابي حنيفة ان صحة الاستعارة تعتمد صحة التكلم لا تصور حكم الاصل صحت الاستعارة في مسئلتنا وفي قوله عبدي او حماري حر او لفلان علي
الف او على هذا الجدار عند ابي حنيفة حتى يصح العتق ويجب الالف لانه صحح هذه الكلمات لفظا وان تعذرت حقائقها

بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب والمطلق على المقيد لا بطريق الاستعارة التبعية كما ظنه صاحب التنقيح لان العلاقة ليست تشبيه الحرمة بالبنوة وعندهما لما لم يكن الاكبر سنا منه وكذا مطلق احدهما وهو الاصل لا على التعيين بلا الحكم لحرمة ولم الاقرار لغا الكلام ولم يصر الى المجاز فاعتبره بالاستثناء اى لما كانت الخلفية في التكلم يحتاج الى صحة التكلم في الحقيقة حتى صح مجازا عند التعذر سواء كان صالحا للحكم الاصلي ام لا قياسا على الا فان من قال لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين يقع واحدة ذكره في المنتقى واجاز ما زاده على الثلاث باطل حكما ومع ذلك يصح الاستثناء لانه من حيث التكلم صحيح فكذا التكلم في مسئلتنا صحيح ايضا وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين فيصار اليه بقرينة ولقائل ان يقول هذا الاستدلال غير صحيح لان الكلام في المستحيل الحقيقي واجاب ما زاد على الثلث مستحيل شرعا لا حقيقة بلا كلام من جواز فدا حوادث لك وحاصل الكلام انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي لصحة المصير الى المجاز خلافا للحرمة فان كان ذلك بطريق الاستدلال من مسئلة هذا ابني لاكبر سنا منه فمنقسم منا قشة لانه يحتمل انهما انما لم يقولا بالحرمة فيه لكونه ظاهرا في التشبيه كقولك زيد اسد ولو صرح بالتشبيه بان قال هذا كابني لا يثبت الحرمة فكذا هنا وهذا المحل قريب مما ذكروه ولما في الاصغر سنا منه فان الحمل فيه صحيح وان كان معروف النسب من الغير لان الولد قد يخلق من غيره وان اشتهر من غيره شرعا فلم يحتج الى التشبيه وهذا مما الهمت به قوله ولما كانت الخلفية اشارة الى وجه البناء وعلى هذا الاصل ويعرض ان الخلفية عند ابي حنيفة رحمه لما كانت بين التكلمين ومما ترجح الى التكلم للحقيقة اذا لم يكن مهجورة اولى وهنا الحقيقة مستعملة لا مهجورة فكانت اولى و عندهما لما كانت بين الحكمين ومما يرجع الى الحكم المجاز راجح لكونه اكثر فائدة لعمومه او لكونه اسبق الى الفهم لتعارفه قال الفاضل السمرقندي رح وفيه بحث لان زيادة الفائدة في المجاز لعمومه دليل مستقل على رجحانه سواء كانت الخلفية في التكلم او في الحكم فاني مدخل للخلفية فيه بل الخلفية منافية لدعواهما لان اثبات المعنى المجازي لما كان خلفا عن اثبات المعنى الحقيقي يكون الاصل هو المعنى الحقيقي فحمل اللفظ عليه اولى وايضا هذا البحث لا مدخل له فيما نحن فيه لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة سواء كان في اللفظ او المعنى يكون للحقيقة اولى فالحاجة الى التخصيص باللفظ في الخلفية فظهر من هذا ان بحث الحقيقة المستعملة والمجاز المتعارف لا تعلق له ببحث الخلفية ومن كرمهما حجة مقتضية وقاعدة مطردة وهي ان يقال المجاز المتعارف حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى الحقيقة العرفية مجاز والحمل على الحقيقة اولى فليس ويمكن ان يجاب عنه بالالزام ان ذلك دليل مستقل بدون اعتبار الخلفية في الحكم اذ لو ثبت ان الخلفية منهما في التكلم كما قال ابو حنيفة رحمه لم يمكن ترجيح المجاز لعمومه حكما واما اذا اعتبر الخلفية في الحكم معقولة في الكلام امكن الترجيح لعموم المجاز لانه دليل الحقيقة وهو الاستعمال في موضعه الاصلي ودليل الخليفة هو زيادة الفائدة لما اجتمعا في اللفظ والمقصود من اعتبار كل منهما الحكم كان اعتبار جهة المجاز اولى لزيادة الفائدة فعرفنا انه لا اعتبار لزيادة الفائدة بدون اعتبار الخلفية في الحكم وان الخلفية لا تنافي دعواهما وان هذا البحث مبني على قوله

وايضا لو لم يعتبر الخلفية لم يتحقق الخلاف في الاكبر سنا منه يظهر بالتامل وما ذكر من الحجة المعتمدة من طرفهما ليست بمعتمدة لانا لا نسلم ان الحقيقة اللغوية مجاز بالنسبة الى العرفية عند كونها مستعملة بل عند هجرانها كما صرح به الامام فخر الاسلام وغيره من الاصوليين وكلامنا في الحقيقة المستعملة وعلى هذا قال ابو حنيفة يجوز الصلوة بالفارسية والجمعة خطبته قصيرة لان المامور به مطلق القراءة والذكر قال الله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقال تعالى فاسعوا الى ذكر الله ولهذا اللفظين حقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه اسم القراءة والذكر ومجاز متعارف وهو ما يسمى قرآنا وخطبة عرفا والحقيقة المستعملة اولى فلا يجوز تقييده بالمتعارف وفيه نظر لانه ينبغي ان يجوز بما دون الآية ايضا فان قلت ذلك خارج اجماعا قلت لا يكون الكلام محمولا على حقيقته تماما وعندهما لا يجوز ذلك لرجحان المجاز المتعارف وعندهما وفيه اشكال لانه منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القرآن فانه يحنث بقراءة آية وان كانت قصيرة اجماعا ثم جملة ما تترك به الحقيقة خمسة انواع عرف ذلك بطريق الاستقراء الاول ما تترك بدلالة العادة اى العرف والشرع لان الكلام موضوع للافهام والموضوع ما يسبق اليه الافهام واذا تعارف الناس استعماله لشيء وتعلقوا عن موضوعه اللغوي فهجروا استعماله فيه كان ذلك حكم الاستعمال كالحقيقة لوجودها فيها وهي المبادرة الى الفهم ويكون الحقيقة اللغوية بالنسبة اليها مجازا اذ لا ينتقل الذهن اليها الا بقرينة وذلك مثل الصلوة والحج والمشي الى بيت الله ونحوها فانها نقلت عن معانيها اللغوية من الدعاء والقصد والمشي الى معانيها الشرعية من الاركان المعهودة والعبادة المعلومة وصارت معانيها مهجورة حتى لو نذر صلوة او حجا او المشي الى بيت الله تعالى يلزمه العبادة المعلومة وان لم ينو وكذا لو نذر ان يضرب بثوبه حطيم الكعبة يلزمه التصدق بالثوب للاستعمال بهجرها وان كان اللفظ حقيقة في غير ذلك وفي عد قوله على المشي الى بيت الله تعالى من هذا القبيل نظر لانه ما تركت حقيقته لانه يلزمه الحج ماشيا بل الوجه انه من قبيل الكناية وانها لا تنافي ارادة الحقيقة وكذا لو حلف لا يشتري راسا ينصرف يمينه الى ما يتعارف بيعه في الاسواق على حسب ما اختلفوا فيه وسقط غيره بدلالة العرف ولا يلزم انه يحنث باكل راس الغنم وهو حقيقة لانه موضوعه لان الراس مطلق واريد به المقيد او لانه عام لانه نكرة في سياق النفي وقد سقط بعضه وكل عام سقط بعضه كان مجازا على ما اختاره الكرخي رح او لا نسلم انه يطلق على راس الغنم من حيث انه موضوعه اللغوي بل من حيث انه مدلوله العرفي الثاني ما تترك بدلالة محل الكلام لان محل الحقيقة لما لم يحتمل حكمها للتعذر تعين ارادة المجاز كما لو حلف لا ياكل من هذه النخلة فان يمينه وقعت على الثمر ان كانت لها ثمرة وعلى ثمنها ان لم يكن حتى لو اكل من عين النخلة لا يحنث وكذا سقط عموم قوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير اذ ظاهر هذا الكلام للعموم لان الفعل يدل على المصدر لغة فصار تقديره وما يستوي استواء والنكرة في موضع النفي تعم وقد سقط ظاهره وهو حقيقة لان محل الكلام وهو الخبر عنه اى الاعمى والبصير لا يحتمل العموم لوجود المساواة في كثير من الصفات فوجب الاقتصار على حكم خاص وهو ما دل عليه فحوى الكلام من نفي المساواة في البصر وبهذا التقرير ظهر بطلان ما توهم من قال بعض الائمة تمسك بهذا العموم لا عموم النفي وكذا كاف التشبيه لا يوجب العموم حتى لا يصح التمسك بقول عائشة رضه سارق امواتنا كسارق احيائنا في ايجاب القطع على النباش لاقتضاء المساواة بينهما من جميع الوجوه

بالاجماع فيحمل على حكم خاص وهو استحقاق الاثم خلافا لما قال على رضى الله عنه في اهل الذمة انما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا واموالهم
كاموالنا فان له عموما عندنا حتى يقتل المسلم بالذمى ودية الذمى تساوى دية المسلم ويضمن المسلم اذا اتلف خمر الذمى وخنزيره
لان المحل يقبله فلا مانع من حمل اللفظ عليه فان قيل لا نم انه عام بل التشبيه فيه في امر خاص وهو ثبوت العصمة اى ليكون
دماؤهم معصومة كدمائنا وسائر الاحكام تثبت في ضمنها لا ابتداء قلنا لا نم ذلك حقيقة وقد بينا انه لا مانع من حمل اللفظ
عليها اولانه لا يخلو اما ان يكون تلك الاحكام للعصمة او للعموم لا يجوز الاول لان ثبوت العصمة لا يستلزم التساوى في الدم
كالعبد المسلم يقتص للباقي ومنه قوله عليه السلام لا يجاهد بالسابق رفع عن امتي الخطا والنسيان سقط حقيقة
كل واحد منهما من قبيل ان عين فعل الجوارح لا يحصل بمجرد النية وعين الخطا والنسيان غير مرفوع بل واقع والنبي
معصوم عن الكذب فصار ذكرا لعمل الخطا والنسيان مجازا عن حكمه وهو نوعان احدهما في حكم العفو وهو الثواب
في العبادات والعقاب في المحرمات وثانيهما حكم الدنيا وهو الجواز والفساد وهما معنيان مختلفان لانه قد
يوجد الجواز ولا ثواب وقد يوجد الفساد ولا اثم وهذا لان الثواب يتعلق بصحة العزيمة والجواز يتعلق
بالركن والشرط فان من توضا بماء نجس ولم يعلم به حتى صلى لم يكن مقصرا لم يخرج في الحكم لفقد شرطه ويستحق
الثواب لصحة عزيمته وبعكسه لو صلى رياء وسمعة راعيا للاركان والشرائط جوز حكما ولا يستحق الثواب و
كذلك المأثم يتعلق بعزيمته وقصد ارتكاب المحظور حتى لو جرى على لسانه شيء من كلام الناس من غير قصد في صلوته
يفسد صلوته ولا يأثم ولما اختلف الحكمان صار لفظ الحكم مشتركا فلا يصح الاحتجاج به الا بدليل يقترن به يرجح احد محتمليه
اولانه لما صار مشتركا ولا يعم لا عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي رحمه الله فلان المجاز لا
عموم له وحكم العقبى وهو الثواب والمأثم مراد اجماعا فلم يبق حكم الدنيا مرادا فلم يصح التشبث بالاول على
اشتراط النية في الوضوء وبالثاني على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل مخطئا
كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله واعترض عليه صاحب التحقيق بان ما ذكرتم انما يستقيم ان لو كان مشتركا لفظيا وهو ممنوع
لم لا يجوز ان يكون مشتركا معنويا فليت هذا اشكال اشتهر بين الاذكياء ولم يسمع التفصي عنه من زمرة الفضلاء
واقول وبالله التوفيق هذا المنع خارج عن قانون التوجيه لما ان الشافعي رحمه الله يستدل بهذين الحديثين
كما ذكرنا من الاحكام فقال المص رحمه الله ردا عليه بانه انما يستقيم الاستدلال بهما ان لو لم يكونا مجملين وهو ممنوع ثم بين وجه الاجمال
بان لفظ الحكم مشترك على وجه السند وليس للمستدل الا الجواب عن المنع لا منع السند او نقول بوجه اظهر وهو ان
الشافعي رحمه الله لما ادعى ان الحكم مشترك معنوى وبنى الاحكام عليه قال علماؤنا انما يصح بناء ما ذكرت من الاحكام عليه ان
لو لم يكن لفظ الحكم مشتركا لفظيا وهو ممنوع لم لا يكون قول المعلل لم لا يجوز ان يكون مشتركا معنويا خارجا عن التوجيه
على انه لا يخفى ان الاثم فيه في قولهم حكم الدنيا وحكم العقبى مبنية لا يحتاج فيه الى الاشتراك اللفظي بل على الذهب
وعلى الميزان وعلى الانسان والمتواطي بمعزل من ذلك سلمنا انه مشترك معنوى لا نضر لنا هذا المنع اذ المدعى ليس الا الاجمال
والتواطي لا يمنع ذلك اذ المجمل لا يفهم منه المراد الا بالاستفسار وقد حسن الاستفسار عن افراد المتواطي قال الامام في المحصول

مشترك بين ان يكون مشتركا او متواطيا ثم تقول رتعالى
ما تواترت عنه بعد صلاح الاولى
والصد

اذا كان محتملا لمعان كثيرة ولم يمكن حمله على بعضها اولى من الباقي كان مجملا ثم تناول كل اللفظ لتلك المعاني الخمسة معنى واحد و
هو المشترك كلفظ القرء والثالث منها ما يترك الحقيقة بدلالة معنى يرجع الى المتكلم اى صفة من صفاته كقوله واستفزز
من استطعت منهم اى ابعج واستدع فانه لما لم يجز ان يامر الله تعالى بالمعصية لان الامر بالقبيح قبيح والحكيم لا يامر بالقبيح قال
الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء حمل الامر على التوبيخ مجازا وكذلك امرأة قامت لتخرج فقال لها الزوج ان خرجت فانت طالق
انه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت بعد ذلك لا تطلق وهذا اليمين سمي يمين الفور ماخوذ من فوران القدر
سميت باعتبار صدورها عن فوران الغضب ولان الفور استعير للسرعة ثم سمي به الحالة التي لا لبث فيها يقال خرج
فلان من فوره اى من ساعته وتفرد ابو حنيفة رحمه الله باظهاره ولم يسبق به وكانوا يقولون مثل ذلك اليمين مؤبدة كقوله
لا افعل كذا وموقتة كقوله لا افعل اليوم كذا فابو حنيفة رحمه الله خرج قسما ثالثا وهو ما يكون مؤبدا لفظا وموقتا
معنى اخذه من حديث جابر رضى الله عنه وابنه حيث دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا ولذا
قلنا لو وكل بشراء اللحم يتقيد بالنئ ان كان مقيما وبالمطبوخ والمشوى ان كان مسافرا للدلالة حالهما على ذلك
ولو وكل بشراء خادم او فرس يتقيد بحال الآمر حتى لو كان من الاوساط واشترى الوكيل ما يليق بالملوك لا يلزم الآمر الرابع ما يترك بقرينة لفظية التحقت به سابقة او سياقا الا ان السياق اكثر استعمالا في المخرج كما
في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا ترك حقيقة الامر بقوله تعالى انا اعتدنا للظالمين
نارا لان حقيقة الامر الايجاب عند الجمهور وعند البعض الندب والاباحة والكفر غير واجب ولا مندوب ولا مباح اذ
لو كان كذلك لما استوجب العقوبة ولما بين العقوبة نسيانا فالآية تدل على ان حقيقة الامر متروكة وكذا حقيقة التخيير بمعنى
ان يكون المخير ماذونا فيما خير فيه ولا يكون مستوجبا للعقوبة فذكر العقوبة عقيب التخيير آية ظاهرة على ان حقيقته
غير مرادة اما المراد الزجر والتوبيخ مجازا بطريق ذكر الضد وارادة الضد الآخر لملازمة بينهما من حيث المعاقبة على المحل اذ
المراد من مثل هذا الامر النهي ومثاله من الفروع قول المسلم لحربي محصور انزل ان كنت رجلا ونزل لم يكن آمنا وكذا لو قال
لرجل اصنع في مالي ما شئت ان كنت رجلا او طلق امرأتي ان كنت رجلا لا يصير وكيلا بقرينة السياق ولو قال اشتر لي جارية
تخدمني لا يكون له شراء الشلاء والعمياء ولو قال اشتر لي جارية اطأها لم يكن له شراء اخته من الرضاعة بدلالة قوله
تخدمني واطأها لانهما لا يصلحان للخدمة والوطي ولا يكون ماذونا في شرائهما الخامس منها ما يترك به الحقيقة بدلالة اللفظ
في نفسه وذلك على نوعين احدهما ان يكون الاسم منبئا عن كمال في مسماه لغة وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور
فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر كما اذا حلف لا ياكل لحما ولا نية له كان الناس ان حنث
باكل لحم السمك كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما في قوله من اسمه لتاكلوا
منه لحما طريا لكنه يختص بعض الافراد بدلالة اللفظ فان تركيب هذا اللفظ يدل على القوة يقال التحم الجراحة اذا قوى
واشتدت ومنه الملحمة لان قوام البدن وقوته به وسمي اللحم بهذا الاسم لقوته باعتبار تولده من الدم الذى هو اقوى الاخلاط
وليس للسمك دم والا لما عاش في الماء ولم يشترط الذبح فيه لحل الاكل انه شرع لازالة الدماء المسفوحة فكان في لحميته قصور

من حيث معنى اللفظ والمطلق ينصرف الى الكامل اذ الناقص في المسمى بمقابلة الكامل فيه بمنزلة المجاز من الحقيقة وكذا لا يتناول الجراد ايضا لانه غير متولد من الدم ولان الشرط الذبح فيه فصار لفظ اللحم عاما مخصوصا وله شبه بالمجاز
كذا قاله فخر الاسلام رح وكذا لفظ الصلوة لما كان عبارة عن الاركان المخصوصة لا يتناول عند الاطلاق صلوة الجنازة لقصورها في المعنى فيها لا تذكر الا مقيدة ولقائل ان يقول هذا ينافي ما ذكره في بحث العام ان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
يتناول الصلوات كلها حتى صلوة الجنازة وكذا لفظ الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة لا يتناول الشلاء والعمياء لان الرقبة
اسم لعين الهالكة لغة وبقاؤها لكن من وجه لفوات جنس المنفعة فيها فلا يتناولها عند الاطلاق وكذا كل امرأة لي
طالق يتناول المبتوتة وان كانت في العدة بلا نية لزوال ملك النكاح ولهذا حرم وطيها وان بقي في بعض الاحكام
ولهذا منع من الخروج والبروز وكذا لفظ المملوك في قوله كل مملوك لي حر يتناول المدبر وام الولد دون المكاتب حتى يعتق
مدبروه وامهات الاولاد ولا يعتق مكاتبوه الا بنيتهم بخلاف لفظ الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة فانه يتناول المكاتب حتى
جاز اعتاقه عن الكفارة ولا يتناول المدبر وام الولد حتى لا يجوز اعتاقهما عنها والمعنى فيه ان الملك في المكاتب ناقص
لكونه مملوكا رقبة لا يدا ولهذا لم يجز وطي المكاتبة ولم يفسد نكاح المكاتب بنت مولاه بموت المولى لا نعدام تملك المكاتب
ارثا فدل ان الملك فيه ناقص فلا يتناوله المملوك عند الاطلاق والرق فيه كامل ولهذا يقبل الفسخ ولو اسقط رق
المكاتب بالكتابة وجب ان لا يقبل كالمدبر والتحرير ازالة الرق اما ضمنا كما قال ابو حنيفة رح ان التحرير شرع لازالة الملك
والرق يزول في ضمنه ضرورة او ازالة الرق قصدا كما قالا واذا كان كذلك يستدعي تحرير الرقبة كمال الرق وقد
حصل في المكاتب فيتناوله وفي المدبر وام الولد ينعكس الحكم لانعكاس العلة وهو كمال الملك فيهما ونقصان الرق
بدليل عدم قبول الفسخ ولهذا حل للمولى وطيها والوطي لا يحل الا بكمال احد الملكين وثانيهما ان يكون اللفظ منبئا عن
القصور والتبعية وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال وجهة اصالة فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد
الكامل كالفاكهة فانها اسم للتابع لانها مشتقة من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى فاكهين اي متنعمين والتنعم انما يكون
بامر زائد على ما به يقع القوام والبقاء لان ما يقع به القوام لا يسمى تنعما عرفا وكل الناس سواء في تناول ما يقع به القوام
وخص البعض باسم التنعم والرطب والعنب يتعلق بهما القوام لانهما يصلحان غذاء والرمان في معنى الادوية وقد يقع به
القوام ايضا فاذن جهة الاصالة ثابتة في هذه الاشياء فلا يتناولها الاسم المنبئ عن القصور والتبعية عند الاطلاق
اذ المطلق ينصرف الى الكامل في المسمى ولهذا قال ابو حنيفة رح اذا حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لا يحنث باكل العنب والرطب
والرمان وقالا وهو قول الشافعي رح يحنث باكل هذه الاشياء ايضا لانها اعز الفواكه والتنعم بها فوق التنعم بغيرها فيتناولها
اللفظ عند الاطلاق وكذا اذا حلف لا يأتدم يقع يمينه على ما يتبع الخبز كالملح والخل لان الادام اسم للتابع وجهة التبعية
في الاختلاط ليكون قائما به وفي ان لا يوكل وحده فلا يتناول ما يوكل مقصودا كاللحم والبيض والجبن عند ابي حنيفة رح لان
فيه جهة اصالة وعند محمد رح يتناول ذلك لان الادام من المواددة وهي الموافقة قال عليه السلام للمغيرة بن شعبة رض انظر اليها
فانه احرى ان يؤدم بينكما اي يوافق وما يوكل مع الخبز غالبا موافق له فيكون اللحم والبيض والجبن ادما كما قال محمد وابو يوسف رح

مع ابي حنيفة رح في رواية ومع محمد في اخرى قلت يمكن ان يقال القسم الثاني مندرج في الاول لان ما يتوهم انه كامل في
القسم الثاني قاصر بالنظر الى مفهوم الفاكهة مثلا نظرا بالتأمل فلا حاجة الى جعله قسمين قوله والصريح هو اسم لكلام
مكشوف المراد منه بسبب كثرة الاستعمال حقيقة كان او مجازا وبالقيد الاخير خرج اقسام البيان ولعل المص انما تركه
اعتمادا على المقسم مثل بعت واشتريت وحكمه ثبوت موجبه من غير حاجة الى النية لانه لو تنوجه قائم مقام معناه
في ايجاب الحكم حتى صار المنظور اليه نفس العبارة لا معناه كما اقيم السفر مقام المشقة في احكامها فصارت
حيث يثبت الحكم باي وجه ذكرت من نداء او وصف وخبر سواء نوى او لم ينو حتى لو قال يا طالق او انت طالق او
مطلقة او طلقتك يقع الطلاق وكذا لو جرى على لسانه بدون قصد كما اذا اراد مثلا ان يقول سبحان الله
فجرى على لسانه انت طالق ثبت الطلاق لكن ان اراد ان يصرف الكلام عن موجبه بالنية الى محتمله فله ذلك كما لو
نوى بانت طالق رفع القيد الحسي يصدق ديانة لا قضاء ولهذا قلنا يجوز التيمم قبل الوقت لان قوله تعالى ما يريد الله
ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم بعد قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا صريح في حصول الطهارة
قال صاحب الكشاف رح معناه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج في باب الطهارة حتى لا يرخص لكم في التيمم ولكن
يريد ليطهركم بالتراب اذا اعوزكم التطهير بالماء واذا حصلت الطهارة مطلقا يكون التيمم طهارة مطلقة ولا يتقدر بقدر
الضرورة فيجوز به اداء فرضين ويجوز قبل الوقت وهذه الآية حجة على الشافعي رح في قوله احدهما انه ليس بطهارة
بل هو ساتر للحدث لانه ملوث في نفسه لا رافع ومطهر حتى لو رأى الماء عاد حكم الحدث الاول فصار كطهارة
المستحاضة فيباح له الصلوة مع قيام الحدث وثانيهما انه طهارة ضرورية حتى لو قال ولا لفرضين وقبل الوقت
ولا بغير طلب وفوت ولا يجوز لمريض لم يخف ذهاب نفس في الوضوء او طرف لان الضرورة تتقدر بقدرها قلت
هذا ما ذكروه وفيه نظر لانه لا يخلو اما ان يكون التيمم رافعا للحدث مطلقا ام لا فعلى الاول يلزم ان لا تسقط طهارته
برؤية الماء لان المرتفع لا يعود وعلى الثاني يلزم ان لا يكون طهارة مطلقة قوله وحكمها اي حكم الكناية
انه لا يجب العمل بها الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق ليزول التردد ويتعين
ما اريد به لان الكناية كلام يستتر المراد منه بالاستعمال وان كان معناه ظاهرا في اللغة سواء كان المراد به الحقيقة
او المجاز فيكون ترددا فيما اريد به فلا بد من النية او ما يقوم مقامها وعند علماء البيان الكناية هي اللفظ المستعمل
في ملزوم معناه بقرينة وهو اخص مما ذكرنا لان اللفظ قد يكون كناية بالنظر الى معناه الحقيقي على التفسير الاول
دون الثاني وقال العلامة النسفي رح الفرق بين الكناية والمجاز انه لا جواز للمجاز بلا اتصال ويكنى عن الحبشي بابي
البيضاء وعن الضرير بابي العيناء ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد وايضا الحقيقة لا تراد من اللفظ عند ارادة
المعنى المجازي فاذا قلت رأيت اسدا يرمي لا تفهم منه الهيكل المخصوص لان لفظ الاسد انتقل عن موضعه الاصلي
الى موضعه المجازي وفي الكناية ما انتقل عن موضعه الاصلي بل ثبت اللوازم بواسطة ثبوته فكانا في طرفي
نقيض وفيه نظر لانا لا نسلم جواز الكناية بلا اتصال كيف وفهم غير الموضوع له من اللفظ لا يكون بلا اتصال ولا نم

اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق يثبت الطلاق

انه لا اتصال بين الحبشي واليد البيضاء والضرب وليد العمياء بل المضادة جهة في الاتصال قال الله تعالى
ومكروا ومكر الله وجزاء سيئة سيئة على ان ما ذكره ههنا ينقض ما ذكره في قوله تعالى واستفزز من استطعت
منهم ان المراد منه الامر التوبيخ والاتصال بينه وبين الايجاب المضادة وفي قوله الثاني يشعر ان بينهما تباينا و
ليس الامر كذلك لان الكناية قد يكون قسما من المجاز ومباين للشيء لا يكون قسما منه وانما يستقيم ذلك بين المجاز والكناية
على تفسير علماء البيان وليس كلامنا فيه بل الحق ان الكناية في اصطلاح الاصوليين اعم من المجاز من وجه لانهما
يجتمعان في المجاز الغير المتعارف ويوجد الكناية في محل بدون المجاز كما في الضمائر وكذا العكس كما في المجاز
المتعارف **قوله** ويسمى البائن والحرام ونحوهما مثل قوله بتة وبتلة وبرية كنايات الطلاق مجازا اعلم
ان الطلاق الواقع بهذه الالفاظ بوائن عندنا وقال الشافعي لا يقع بها الا الطلاق الرجعي محتجا بانه لما كانت هذه الالفاظ
كنايات عن الطلاق عندكم فيكون الواقع بها رواجع كما في صريح الطلاق لان الشيء اذا صار كناية عن شيء يكون
الثابت به ما كني عنه واجاب عنه المص بانه انما يلزم ما ذكرت ان لو كانت تلك التسمية على طريق الحقيقة ويوهم
بل تسميتهم بها بطريق المجاز وهذا لان البينونة متنوعة قد تكون نكاحية وقد تكون وصفية كالبينونة في
الحسن وقد يكون فعلية كالبينونة في الكرم والخير وهذه الالفاظ موضوعة لمعان معلومة هي المرادة بها لان
المراد من الجميع البينونة لكن فيها نوع ابهام بواسطة ابهام محل يتصل به البينونة وتلك فيه فصار المراد منها مبهما
لابهام المحل فصارت كنايات حقيقة فاحتيج الى النية فلذلك شابهت الكنايات اي كنايات الطلاق فسميت
بذلك مجازا فالحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات الطلاق مجازا فلا تنافي فاذا ازال الابهام بالنية او دلالة الحال
وجب العمل بموجباتها التي هي البينونة من غير ان يجعل عبارة عن صريح الطلاق بطريق الكناية عنه بعد الخصوص هذا
خصوص هذا الموضع وقال صاحب التحقيق ان تسميتها بالكنايات مطلقا مجاز وقد ورد عليه ان الكناية ما يكون مستتر المراد
وهذه الالفاظ كذلك لانها لا تفيد المراد للسامع الا بقرينة فيكون داخلة في الكناية واجاب عنه بان مبنى الكناية على
الانتقال من اللازم الى الملزوم وفي هذه الالفاظ لا انتقال من معانيها الى شيء بل تقتصر عليها فلا يكون كناية حقيقة وايضا
لا نم ان ما هو المراد منها مستتر على السامع فان المراد منها البينونة وهو معلوم للسامع الا ان محلها مستتر عليه كما بينا فلا يكون
ما هو المراد مستترا **قلت** وفيه نظر من حيث الرواية والدراية اما الرواية فقد قال صاحب التقويم فيه وهل عبارته
والفقهاء يقولون لفظ التحريم من كنايات الطلاق والتحريم في باب الفرقة عامل بحقيقته حتى كان موجبا الحرمة بخلاف
لفظ الطلاق ولو كان مجازا عن الطلاق لعمل عمله ومع ذلك سمي كناية لانه احتمل وجوه حرمة سوى حرمة الطلاق فلم يكن صريحا
لما لم يكن مراده بينا فلعدم ظهور المراد منه بسبب الاحتمال سمي كناية الى هنا لفظه وقد صرح بان تسميته كناية حقيقة لا مجاز
واتفاق قول الاصوليين من غير ان نحتاج عبارة عن الصريح منا بما ذكرنا نظرا لما بل واما الدراية فلصدق تعريف الكناية عليه
وهو ما لا يعلم المراد الا بقرينة ثم قوله مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم انما يستقيم على اصطلاح ائمة البيان
واما على قول الاصوليين والفقهاء فلا احتياج للكناية الى الانتقال فضلا عن اللازم الى الملزوم بل قد يكون اللفظ كنا

الطلاق الواقع بالفاظ الكنايات بوائن عندنا وعند الشافعي رجعي

يعني ان الحصر من الكناية مشهورة المنابية وكاف الخطاب وغيرها من انواع الظاهر من اسمائها اسم وغيرها وكقولك ابو زيد اذا كنيت به عن عمرو كقولك انت بائن وبتلة وخلية وبرية وانت حرام اما كنايات الطلاق فهي نوعين كنايات الطلاق حقيقة مثل اعتدي واستبري رحمك فانه يقع بها رجعية كالطلاق وكنايات الطلاق مجازا لا حقيقة مثل انت بائن وبتة وحرام وغيرها فانها كنايات حقيقة وتسميتها كنايات الطلاق مجاز ولهذا عملت باسمه الحقيقية لا باسمه المجازي حتى لا يكون الواقع بها رجعيا

في محل حقيقة كما سبقت الاشارة اليه على انا لا نم ان لا انتقال فيها من معانيها الى شيء اذ البينونة اعم من البينونة النكاحية
والعام لازم الخاص فيكون الانتقال من اللازم الى الملزوم وما ذكر ظهر ضعف قوله لا نم ان المراد منها مستتر بل هو معلوم و
هو البينونة لان ما هو المراد منها ليس البينونة المطلقة بل البينونة المخصوصة وذلك لا تعلم الا بقرينة **قوله** الا في قوله
اعتدي واستبري رحمك استثناء من قوله وجب العمل بموجباتها لانها لا تنبئان عن قطع الوصلة لان اعتدي يحتمل الحساب
وكذلك استبري رحمك معناه اطلبي براءة رحمك ولا اثر لهما في قطع النكاح ولا يمكن ان يكونا عاملين بنفسهما الا ان
اعتدي محتمل في نفسه يحتمل ان يراد به عد نعم الله وعد نعم الزوج عليها وعد الاقراء وكذلك الاستبراء يحتمل ان يكون
للوطي او التزوج بزوج آخر فاذا نوى الاقراء او الاستبراء للتزوج بزوج زال الابهام وثبت به الطلاق ان كان بعد الدخول
اقتضاء لان الامر بالاعتداد والاستبراء انما صح بعد الطلاق فكانه قال اعتدي لاني طلقتك فيقع به واحد لان
الطلاق يعقب للرجعة بالنص وان كان قبل الدخول لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء لانعدام المقتضي وهو العدة اذ
لا تجب في الطلاق قبل الدخول بالنص والاجماع فيجعل مستعارا لانه سبب الاعتداد في الجملة كما في المدخول بها فاستعير الحكم
لسببه وقيد بقوله في الجملة رد لما يقال الطلاق قبل الدخول ليس بسبب للعدة والكلام فيه فلا يستقيم الاستعارة فاجاب
بان السببية في الجملة كافية للعلاقة فصحت الاستعارة فان قيل سلمنا ان السببية في الجملة كافية لكن هذا استعارة المسبب للسبب
للسبب انما يجوز اذا لم يكن مختصا به اما اذا كان مختصا به فيجوز كما في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا والعدة ما يختص
بالطلاق فيجوز استعارتها له وان كانت تثبت بغيره ولا يلزم عليه ان العدة تجب على ام الولد من غير طلاق وحتى في الوفاة
لان ام الولد لما صارت فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال الفراش شبها بالطلاق فاوجب العدة لانها
تثبت بالشبهة والواجب بالموت تربص مقدر الا عند الاقراء وكلامنا فيه على ان الفرض حال حق الزوج ولا تصور لها
للعدة بدون الطلاق في هذه الحالة او نقول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب للحل والطلاق سبب لوجود العدة شرعا
كما ذهب اليه بعض الفقهاء والدخول شرط فلا يلزم تخلف الحكم عنه في غير المدخول بها واستعارة الحكم للعلة يجوز مطلقا
وفي قوله فاستعير الحكم لسببه اشارة اليه والجواب عن الاعتراض الثاني انا نجعله مستعارا عن قوله كوني طالقا او طلاقا
ولم يصرح في الفتاوى انه اذا قال لها نوي طلاق بائن وطلاق يتوي بطلق من غير نية **قوله** وقد جاءت السنة بهذه الاستعارة
فان النبي عليه السلام قال لسودة بنت زمعة اعتدي ثم راجعها وكذا قوله انت واحدة فانه يقع الطلاق الرجعي عند النية و
يروى عن الشافعي انه قال لا يقع بهذا اللفظ شيء وان نوى لان واحدة صفة لها وهي لا تحتمل الطلاق فلغت النية الا انا نقول
يجوز ان يكون قوله واحدة صفة للمرأة كما ذكره ويحتمل ان يكون نعتا لمصدر محذوف اي انت طالق طلقة واحدة كقوله اعطيت
جزيلا اي عطاء جزيلا فاذا زال الابهام بنية الطلاق كان دلالة على صريح الطلاق والصريح معقب للرجعة وقيل هذا انما
يصح ان لو اعرب واحدة بالنصب او سكنت لتكون صفة لمصدر اما لو اعربت بالرفع تعين صيرورتها صفة للمرأة فلا يقع
الطلاق وان نوى وقال عامة مشايخنا الكل على الاختلاف لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب وهو الصحيح **قوله** ثم
لا اصل في الكلام هو الصريح لان الكلام وضع للافهام والصريح اتم في هذا المقصود والكناية قاصرة فيه لتوقف حصول المقصود

فيها على الشبهة وتظهر اثر التفاوت فيما يندرئ بالشبهات وهو الحدود حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة
للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجب العقوبة فاذا قال لمست فلانة او وطئتها او جامعتها لا يحد ما لم يذكر نكتها او
زنيت بها ولذا قال علماؤنا اذا قذف رجل رجلا بالزنا فقال له آخر صدقت لا يحد المصدق لانه ما تلفظ بالكناية
عن القذف لاحتمال تطرق التصديق وجوها محتملة لانه يحتمل ان يريد به صدقت في غير هذا فلم يكن نصا الآن في هذا
وكذا لو قال الغير عند الخصومة ما انا بالزاني ولا امي زانية يريد التعريض بالمخاطب لم يحد عندنا خلافا لمالك
فان قيل اليس انه لو قذف رجل رجلا بالزنا فقال له رجل آخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل مع انه ليس بصريح
قلنا لا نم ذلك فان كاف التشبيه توجب العموم عند ما في المحل يقبله وهذا المحل قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا
احتمال كالاول

قذف رجل رجلا بالزنا فقال له آخر صدقت لا يحد المصدق

قال لغيره عند الخصومة ما انا بالزاني فقال رجل آخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل

باب معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم

اعلم ان الطرق التي بها يعرف المجتهد
على الاحكام الشرعية اربعة الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان الاستدلال انتقال
الذهن من الاثر الى المؤثر وقد يطلق على عكسه وهو المراد هنا والعبارة اسم للفظ بمعنى العبور لان السامع يعبر
منه الى المعنى اما قال عبارة النص اما لان النص قد يطلق على كلام مفهوم المعنى سواء كان ظاهرا او نصا او مفسرا
واما لاعتبار ان النص هو الغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص واضافة العبارة اليه بيانية
ووجه الحصر ان المعنى الذي اريد باللفظ ان كان نفس الموضوع له او جزؤه او لازمه غير المتقدم عليه سمي عبارة
ان سيق له واشارة ان لم يسق له وان كان لازمه المتقدم عليه سمي عبارة اقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك فان فهم
منه معنى يعلم اللغوي ان الحكم في المنطوق لاجله فدلالة والا فلا دلالة له لغة والذي ذكرنا من تفسير كل واحد منها
هو المفهوم من الامثلة التي اوردها لهذه الاقسام كما سنشير اليه في تضاعيف بيان الامثلة قوله اما الاول
يعني الثابت بالعبارة او الاستدلال اذ هو العمل بما سيق الكلام له واريد به قصدا الضمير البارز في
له والمستكن في اريد يعود الى الموصول وفي به الى الكلام والمراد من السوق هنا ان يدل على مفهوم سواء كان مقصودا
او غير مقصود وفي السوق في تعريف النص ان يدل على مفهوم مقيدا بكونه مقصودا فاذا تمسك احد في اباحة النكاح
بقوله فانكحوا يكون استدلالا بعبارة النص لا باشارته واما الثابت بالاشارة فما ثبت بنظم الكلام من غير زيادة
ولا استثناء مثل العبارة الا انه ما سيق الكلام له نظيره من المحسوسات ان من نظر الى شيء يقابله فرآه ورأى
مع ذلك غيره يمنة ويسرة باطراف بصره من غير قصد لما يقابله فهو المقصود بالنظر وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئي بغير
قصد قوله وهما سواء اي العبارة والاشارة سيان في اثبات الحكم قطعا الا ان العبارة احق بالعمل من الاشارة عند
التعارض لكونها مقصودة بالسوق دونها بيانه في قوله تعالى للفقراء المهاجرين فانه عبارة عن استحقاق سهم
لهم في الفيء لان الآية نزلت لبيان هذا الحكم على سبيل ما سبق وهو قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى اشارة
الى زوال املاك المهاجرين عما خلفوا بمكة وان استيلاء الكفار على اموال المسلمين سبب لثبوت الملك لهم فيها لانه
وصفهم بالفقر مع انهم كانوا اغنياء بدليل اضافة الديار والاموال اليهم والفقير حقيقة من لا يملك المال لا من بعدت يده
عن المال لان ابن السبيل لا يسمى فقيرا حقيقة وان بعدت يده

عن المال وجبت الزكوة عليه ومطلق الكلام محمول على الحقيقة فلا يلتفت الى ما قال الشافعي ان الله تعالى سماهم فقراء
تجوزا لاحتياجهم وان كانت اموالهم باقية على ملكهم كانهم لما لم يصلوا الى الحجاز من غير ضرورة
قوله وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف فانه يدل بعبارته على وجوب نفقة المرضعة على الاب
لان الكلام سيق لذلك وباشارته على ان نسبة الولد الى الاب لانه اضاف الولد اليه بلام التمليك وانه دليل
الاختصاص فدل على كونه احق بالولد من غيره وبالاجماع لا يصير احق به ملكا فيكون احق به نسبا وانشد المامون
الرشيد وانما امهات الناس اوعية مستودعات وللآباء ابناء وعلى ان للاب حقا في ماله ونفسه فان الاضافة
بحرف اللام دليل التمليك كما يضاف العبد الى سيده فيقال هذا العبد لفلان واليه اشار رسول الله صلعم بقوله
انت ومالك لابيك واراد بهذا الحق حق التملك في ماله لا حق الملك فيه فليس للاب في مال الابن ملك في الحال ولهذا لما
ملك الابن وطي جاريته كالامة المشتركة وعلى انه لا يعاقب بسببه اي لا يقتل قصاصا بقتله ولا يجب حد القذف
بقذفه ولا يحبس بدينه ولا يحد بوطي جاريته وان قال علمت انها حرام لثبوت التاويل في ماله ونفسه
بواسطة لام الملك كالمالك لمملوكه وفيه اشارة ايضا الى ان الاب يتفرد بتحمل نفقة الولد لا يشاركه فيها احد كنفقة
العبد لا يشاركه فيها احد لانه هو المختص بهذه النسبة والنفقة تبتني على هذه النسبة وان الولد اذا كان محتاجا
والاب موسرا لا يشاركه احد في نفقة الاب للنسبة اليه بلام الملك وفي هذه الآية ايضا اشارة الى ان استيجار
الام لارضاع الولد حال قيام النكاح من كل وجه لا يجوز باتفاق الروايات ومن وجه بان كانت معتدة عن طلاق
بائن وثلاث لا يجوز في رواية خلافا للشافعي رح لان الارضاع واجب عليها ديانة مطلقا او مقيدا اذا لم يقبل
الصبي ثدي امرأة اخرى او لم يوجد ظئر او كان الاب عاجزا عن الاستيجار بقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن كذا
في الكشاف فلا يمكن اخذ الاجرة ثانيا بحكم الاجارة ولان الله تعالى اوجب نفقتها على الاب بمقابلة الارضاع قال الله تعالى
وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن قال صاحب الكشاف في معناه وكان عليهم ان يرزقوهن ويكسوهن اذا ارضعن
ولدهم كالاظئار فلا يستوجبن الاجرة عليه ثانيا وفيه اشارة ايضا الى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير كما ذهب
اليه ابو حنيفة رح خلافا لهما لان الله تعالى اوجب على الاب رزق الامهات بمقابلة الارضاع من غير تقدير قوله وفي
قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى ان النفقة تستحق بغير الولاد ايضا خلافا للشافعي رح لان قوله ذلك يصرف
الى قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف قال صاحب الكشاف في معناه وعلى وارث المولود له مثل ما وجب
عليه من الرزق والكسوة اي اذا مات المولود له لزم من يرثه ان يقوم مقامه في ان يرزقها ويكسوها وقيل هو وارث
الصبي الذي لو مات الصبي ورثه ثم اختلفوا فعند ابن ابي ليلى كل من ورثه محرما كان او غير محرم وعندنا من
كان ذا رحم محرم منه لقراءة ابن مسعود ذي الرحم المحرم فان قيل هذا الحكم ثابت بعبارة النص لا باشارته فان سياق
الآية لايجاب النفقة وقوله تعالى وعلى المولود له وعلى الوارث معطوف عليه قلنا نعم سوق الكلام لذلك لكن لم يسق الكلام
ان ماخذ الاشتقاق علة لاثبات النفقة وفي التنصيص على الوارث اشارة الى علية الوراثة وان كان نفس الولاية [illegible]

وللابناء ارباب

والفرق بين الحقين ان الاول عبارة عن ولاية جعل الشيء ملكا لنفسه في المستقبل كالشفيع ان يملك الدار المبيعة ان شاء وليس له في الحال فيها ملك بوجه والثاني عبارة عن ملك ما وقع الحكم فان له حق الملك في نفسه وماله حتى لا يملك المولى وطي المكاتبة صح

النفقة في سائر الاقارب وفيه اشارة ايضا الى ان النفقة في عز الولد معدوره بقدر الارث حتى تجب على الام والجد اثلاثا لان
رتب الحكم على المشتق يدل على ان ماخذ الاشتقاق علة كما في الزانية والسارق وقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا
عبارة عن منة الوالدة على الولد واشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر على ما خرجه حبر الامة وهو ابن عباس رضه يروى ان
رجلا تزوج امراة فولدت لستة اشهر فهم عثمان رضه برجمها فقال ابن عباس اما انها لو خاصمتكم قال الله تعالى وحمله وفصاله
ثلثون شهرا وقال وفصاله في عامين واذا ذهب للفصال عامان لم يبق للحمل الا ستة اشهر فدرأ عثمان رضه الحد عنها واثبت النسب من الزوج وهكذا روي
عن علي رضه وقوله تعالى فالآن باشروهن ذهب جمهور الفقهاء والمفسرين الى ان في اول الاسلام كان الصائم اذا نام
حل له الاكل والشرب والوقاع بشرط ان لا ينام وان لا يصلي العشاء الاخرة فاذا فعل احدهما حرم عليه هذه الاشياء ثم
الله تعالى احل ذلك بهذه الآية وقال ابو مسلم الاصفهاني هذه الحرمة ما كانت ثابتة في شريعتنا بل كانت في شريعة النصارى و
الله تعالى نسخ ذلك بهذه الآية والحجة للعامة قوله تعالى فالآن باشروهن اذ لو كان ثابتا قبل ذلك كما هو الآن لم يكن لقوله
فالآن باشروهن فائدة وفي هذه الآية اشارة الى ان الجنب اذا اصبح قبل الاغتسال جاز صومه خلافا لما يقوله
الامامية وابن ابي هريرة والحسن بن صالح بن حي لان المباشرة اذا كانت مباحة الى انفجار الصبح لا يمكنه الاغتسال الا بعد
الصبح وفيه اشارة ايضا الى جواز الصوم بنية من النهار لان جواز تناول المفطر الى الفجر يوجب وجوب الصوم في جزء من الليل
مما ثبتنا فان وجب لا يجب الصوم الا بالنهار كما دل عليه كلمة ثم الموضوعة للتراخي بلا خلاف اشد الاقتضاء لان وجوب النية فرع
على وجوب الصوم كما في سائر العبادات ومن ذلك قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين فان هذه الآية سيقت
لبيان وجوب خصال الكفارة على التخيير فيكون عبارة فيه واشارة الى اشتراط وجوب تمليك الثوب من الفقراء الى ان ... في
في الاطعام الاباحة والتمليك ايضا دلالة وهذا عندنا وقال الشافعي يشترط التمليك في الاطعام ايضا كما في الكسوة
لان الطعام يذكر للتمليك عرفا يقال اطعمتك هذا الطعام اي ملكتكه ولان الغرض دفع حاجة الفقير وذا يحصل بالتمليك
لا التمكين قلت المنصوص عليه الاطعام وهو في اللغة عبارة عن جعل الغير طاعما لا ما لكا لان الاطعام فعل متعد لازمه
طعم اي كل والاطعام جعله آكلا كسائر الافعال المتعدية بالهمزة فاذا لم يكن لازمه ملكا لا يكون متعديه تمليكا فانه يسمى ان
لا يسمى التمليك قلنا انما جاز التمليك بدلالة النص لانه ادفع للحوائج والى هذا الجواب اشار بقوله والتمليك ملحق بها فلت
الى الكل بالدلالة اذ عكن ان يقال انه موضوع للتمكين من الطعم ويحصل ذلك في ضمن التمليك كما يحصل في ضمن الاباحة
الكسوة فان النص فيها يتناول التمليك فقط اذ الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب فوجب التمكين بعين الثوب والكفارة لا تتادى
بعين الثوب بل بفعل لانه مخاطب بفعل التكفير كما في العبادات فحقوق الله تعالى علينا افعال ابتلانا الله تعالى باقامتها
او كف لا انه لما نص على الثوب كان بيانا ان محل الفعل الذي به يقع التكفير عين الثوب وليس ذلك الا التمليك اذ الا باحة
اعارة وهي تناول المنفعة لا العين ولان عين الثوب لا يتعين للفقير على وجه يختص به اذ العارية تسترد فصار كالا
الاختصاص في التمليك فلم يجز ... وفيه اشارة ايضا اعلم ان صرف الكفارة في عشرة ايام الى مسكين واحد جائز
عندنا وقال الشافعي لا يجوز ذلك لان الواجب عليه بالنص اطعام عشرة مساكين لكن قلنا في هذه الآية اشارة الى ان المساكين

صاروا مصارف للكفارة لاحتياجهم لان الله تعالى نص على صفة تنبئ عن الحاجة وهي المسكنة وان ذكر العدد
لبيان عدد الحوائج فكان الواجب قضاء الحوائج لا اغنائهم وهذه الحاجة تجدد بتجدد الايام لفقير واحد فصار
المسكين الواحد باختلاف الازمنة بمنزلة المساكين فاذا اطعم مسكينا في عشرة ايام صار كانه اطعم عشرة في ساعة
لوجود تعدد الحوائج بتعدد الايام كالنصاب الواحد يصير متعددا بتجدد النماء والحول فان قيل في الثوب لم يتجدد الحاجة
الا بعد ستة اشهر او نحوه فوجب ان لا يجوز صرف عشرة اثواب الى مسكين واحد في عشرة ايام قلنا ما ذكرت حاجة اللبوس
والثوب قائم اذا اعتبرت حاجته فاما اذا اعتبرت حمله للحوائج فهو هالك تقديرا اذ قدرنا ان الواجب هو التمليك فيه
لصرفه الى حوائجه فاقيم التمليك مقام قضاء جميع الحوائج فصارها لكا من هذا الوجه وكان ينبغي ان يجوز الاداء على هذا
في يوم واحد الى مسكين واحد عشرة اثواب متواترا او في عشر ساعات كما ذهب اليه بعض مشايخنا لكن الحاجات اذا انقضت
من تجددها ولا تجدد الا بالزمان وادنى ذلك يوم لتجدد جنس الحاجة وهو حاجة الاكل بتجدد اليوم وهذا معلوم وتجدد
الحاجة فيما دونه موهوم فكان العمل بالمعلوم اولى من العمل بالموهوم ولا يلزم انه اذا دفع كسوتين من رجلين في ساعة
واحدة يجوز لان كل واحد منهما مامور بالاداء الى الفقير فاداء احدهما لا يخرج الفقير من كونه فقيرا فيكون الثاني مؤديا الى الفقير
وان ادى الاول في تلك الساعة لان اداء الاول في حق الثاني كالعدم فلم يؤاخذ بالتفريق بين الفعلين بان يعطيه في حال
لا يعطيه غيره كيلا يحرج خلاف ما اذا كان المكفر واحدا لانه فعله فلا حرج في حقه فيكلف بالتفريق ومن ذلك
اي اجمع فيه العبارة والاشارة قوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم فالثابت بالعبارة وجوب اداء صدقة
الفطر لانه سيق الكلام له والثابت بالاشارة احكام منها انه لا تجب الا على الغني لان الاغناء من غير الغني لا يتحقق كالتمليك من
غير المالك ... من قبل ومنها ان الواجب الصرف الى الفقير لان اغناء الغني تحصيل الحاصل ومنها ان وجوب
الاداء يتعلق بالفجر لان اليوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس وانما يغنيه عن المسئلة في ذلك اليوم اذا وقع فيه ومنها انه يتادى
الواجب بمطلق المال لان الاغناء يحصل بالمال المطلق وربما يكون حصوله بالنقد اتم للفقير من حصوله بالحنطة والشعير
والتمر ومنها ان الاولى ان يعجل اداؤها قبل الخروج الى المصلى ليستغني الفقير عن السؤال ويحضر المصلى فارغ البال من قوت
العيال ومنها ان يصرف صدقته الى مسكين واحد لان الاغناء به يحصل واذا فرقها على المساكين كان هذا في الاغناء
دون الاول ولما كان اكمل مما هو منصوص عليه كان افضل فهذا الحديث من جوامع الكلم الذي اختص به النبي عليه السلام
حيث قال اوتيت جوامع الكلم واما دلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا بالرأي اعلم انه لا نعني بمعنى
النص ظاهر معناه لغة بل نعني به معنى المعنى وهو ما يؤدي اليه معنى اللغة ويكون مقصودا به كمعنى الاذى من التافيف في
قوله تعالى ولا تقل لهما اف المفهوم منه لغة فان ظاهر معنى النص حرمة التافيف وهو كلمة تضجر وتبرم وهذا المعنى اللغوي يدل
على القوي ان المقصود منه دفع الاذى حتى ان كل عالم باوضاع اللغة يفهم منه ذلك باول السماع من غير تامل ويقف
منه على حرمة الضرب والشتم ويعلم منه ان الحكم متعلق بمعناه وهو الاذى لا بصورته كانه قيل لا تؤذهما ولهذا الايلام بالقرب
فانه اذا قيل اضرب ولا تؤلم يفهم منه لغة ان المقصود ايصال الالم الذي يفضي اليه لا صورته التي هي استعمال آلة التاديب في محل صالح

(في الهامش: على هذا ... ؛ انه الاولى ... ؛ معنى الاذى ؛ المقصود الضرب ؛ المقصود من الضرب الالم)

بالاجماع عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا عرفا بل يسمى لعبا ولهذا لو حلف لا يضرب امرأته وضربها بعد الموت لا يحنث
لا نتفاء الضرب بانتفاء الايلام ولو مد شعرها او خنقها او عضها حنث لتحقق معنى الضرب فيه لوجود الايلام فبطل هذا
التقرير زعم الفاضل السمرقندي رحمه الله انه يدخل في هذا التعريف المعنى والمحذوف لانهما ليسا بمعنى المعنى على ان ثبوت المعنى
شرعي والمحذوف عقلي والدلالة لغوي كما صرح بقوله لغة لا استنباطا بالرأي فان قيل المراد بقوله اف ونحوه معناه المجازي
ومعنى المعنى يكون فيه جمع بين الحقيقة والمجاز او العمل بعموم المجاز ولا يقول به وهو باطل والتاويل يخرجه من الدلالة ويجعله من قبيل
العبارة قلنا لا نسلم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض والمقصود فلا يلزم ما ذكرت
ولهذا ظن بعض اصحابنا واصحاب الشافعي ان الدلالة قياس جلي لان ثبوت الحكم لما توقف على معرفة المعنى وقد وجد اصل
كالتأفيف وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كدفع الاذى يكون قياسا اذ لا معنى للقياس الا ذلك لكنه لما كان
ظاهرا سمي جليا فاشار الشيخ رحمه الله الى رد هذا القول والى الفرق بقوله لا استنباطا بالرأي وحاصل الفرق ان المفهوم بالقياس
شرعي نظري ولهذا شرط في القياس اهلية الاجتهاد بخلاف الدلالة فانها بمنزلة الضروري وكان بانتفاء ثبوت حد القياس
ولهذا اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج بها من مثبتي القياس ونفاته ولم يشترط لفهمها اهلية الاجتهاد ثم اكد ما ذكر
بقوله والثابت بها كالثابت بها يعني ان الثابت بالدلالة مضاف الى النص لا الى الرأي كالثابت بالعبارة والاشارة
حتى يصح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا خلافا للشافعي رحمه الله
لان القياس دليل فيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات فلا تثبت بما فيه شبهة لان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت
لاجماع الناس على العمل باخبار الآحاد في الحدود والكفارات بل لان الحدود شرعت عقوبة وازاجرة على الجنايات
وفيها معنى الطهرة ايضا والكفارات شرعت جزاء على الجنايات ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب
اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجرام ومعرفة ما يحصل به ازالة آثامها
فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي بخلاف الاستدلال بدلالة النص لانها عند التعارض دون العبارة
والاشارة لان فيهما وجد اللفظ والمعنى اللغوي فتقابل المعنيان وبقي النظم سالما عن المعارضة ومثال ثبوت الكفارة
بها ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اوجب الكفارة على اعرابي جامع في نهار رمضان عمدا وقد علمنا يقينا انه
انما اوجب عليه الكفارة لكونه اعرابيا بل باعتبار جنايته على صوم رمضان فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية بدلالة
النص وكذلك وجوب الكفارة بالاكل والشرب عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ثبت بدلالة النص لا بالقياس بيانه ان النبي عليه السلام
انما اوجب الكفارة على الاعرابي باعتبار الجناية على الصوم بالنقض والافساد وهتك حرمة الشهر لا لعين الوقاع بدليل
انه لو كان ناسيا لصومه لا تجب لان وجوب الكفارة بطريق الزجر والعقوبة فكان الموثر في وجوبها جهة المعصية
في الفعل والوقاع بالاهل ليس بجناية لعينها لانه تصرف في بضع مملوك له فعلم انه تعلق بمعناه وهو الجناية على الصوم
والوقاع آلة فيترتب الحكم في الاكل والشرب دلالة لانهما فوق الوقاع جناية واشد منافيا للصوم لان الطبع
اليهما اميل ومشقة الصبر عنهما اكثر لان وقت الصوم وهو النهار وقت تناولهما عادة فكانا بشرع الزاجر

احق واولى فيتعلق الكفارة باحدى الاثنين يكون تعلقا بالكل فان قيل الثابت بالدلالة هو
الذي يكون معلوما بمعنى اللغة بمجرد السماع فيكون الفقيه في ادراكه وغيره سواء ثم وجوب الكفارة ههنا
بالاكل مما اشتبه على الفقيه العالم بعد ان بلغه حديث الاعرابي فضلا عن غيره فكيف يكون هذا من
باب الدلالة ثم ان اثبات الحكم فيهما بالدلالة موقوف على التسوية وذلك منتف هنا لان للوقاع مزية في
معنى الجناية على الاكل والشرب من وجهين احدهما ان الجماع فعل يوجب فساد صومين ولهذا قال الاعرابي هلكت
واهلكت والاكل لا يوجب الا فساد صوم واحد وثانيهما ان في الجماع داعيين طبع الرجل وطبع المرأة وفي الاكل داع
واحد وهو طبع الآكل وكان الكف عن الاكل ممتنعا لاجله لا يوجب لما هو دونه في الوقوع قلنا اما الجواب عن
الاول فهو ان الشرط في الدلالة ان يكون المعنى الذي يتعلق به الحكم ثابتا لغة حيث يعرفه اهل اللسان وهذا
كذلك كما بينا فاما ان يكون الثابت بهذا المعنى في غير موضع النص مما يعرفه اهل اللسان فليس بشرط واما الجواب عن
المعارضة اما عن الوجه الاول فهو ان الكفارة انما وجبت عليه بفعله اجماعا وفعله لا يوجب الا فساد صومه وانما
تفسد صومها بفعلها ولهذا وجب عليها الكفارة ايضا الا ترى انها لو كانت غير صائمة او كانت ناسية لصومها
فجامعها يلزمه الكفارة والجماع فيهما لم يوجب الا فساد صوم واحد فعلمنا ان مناط الحكم افساد الصوم لا واحد
لا صومين وعن الثاني بانا لا نسلم انما ذكرت يقتضي كونه اكثر وقوعا بل الامر على العكس لانه كان شرط وجوده اكثر
كان وجوده اقل خصوصا اذا كان قيامه باثنين ويكون الفعل معصية لانه ان قصد احدهما العصيان فالآخر
لا يساعده عليه على ان الترجيح معنا فان الانسان قد يصبر عن الوقاع ولا يصبر عن الاكل الا قليلا وكان شهوة
البطن اغلب فيكون وجود الاكل اكثر والى شرع الزاجر احوج وكذا النسيان اي مثل ذلك ان النبي عليه السلام
قال للذي اكل وشرب في رمضان ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله تعالى وسقاك ثم اثبتنا هذا الحكم في الوطء
ناسيا بدلالة النص وذلك لان النسيان لغة هو كون الناسي مدفوعا اليه خلقة اي واقعا فيه طبعا من غير اختيار
وهو معنى يفهم من النسيان كل احد وكان ذلك منضافا الى صاحب الحق وكان عفوا فعلمنا هذا المعنى الذي يفهم من النسيان
كل احد كان بدأ من الله تعالى في نظير المنصوص عليه وهو الجماع ناسيا بدلالة النص لا بالقياس لان المعدول عن
القياس عليه غيره لا يقاس فان قيل الجماع ليس في معنى الاكل والشرب لان الصوم يخلي المعدة ويشهي الطعام وكان
المحمول عليه فيهما بسبب الصوم فيعفى عنه ووقوعه فينبغي ان لا يجعل عفوا كالاكل ناسيا في الصلوة قلنا نعم له مزية في
اسباب الدعوة لكن له مزية بجالة لان شهوة الجماع وفرط الشوق اليه ربما تغلب البشر حتى لا يمكنه الصبر عنه وعند غلبته يذهب
من قلبه كل شيء سوى مقصوده فيكون هذه الزيادة بمقابلة ذلك القصور فيستويان واستقام الاستدلال
وحد قطاع الطريق اي العلم انما اوجبنا حد قطاع الطريق على الردء بدلالة النص جزاء محاربة الله تعالى لان عبارة النص المحاربة
وصورتها مباشرة القتال ومعناها الذي يفهم منه لغة قطع الطريق حتى ينقطع المارة والردء في هذا المعنى مشارك
للمقاتل ولهذا اشتركوا في الغنيمة فقام الحد على الردء بدلالة النص ثم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اوجبا حد الزنا

اسباب الدعوة لكنهما قاصران في الحمل لا نهما لا يغلبان البشر والجماع قاصر في ضعيف

باللواطة على الفاعل والمفعول به بدلالة نص الزنا لما ان الزنا اسم لفعل معلوم وهو ايلاج فرج في فرج محرم مشتهى
قبلا ومعناها قضاء شهوة الفرج بسفح الماء في محل محرم مشتهى من غير داعية للولد حتى يسمى الزاني سفاحا وهذا
المعنى موجود في اللواطة بل فوقه لانه مستنكر شرعا وعقلا حتى قيل انه لا كافر يفعله لحرمه فيتعدى الحكم اليها بطريق
الدلالة واختصاصه باسم اخر لزيادة قبحه فلا ينافي التعدية   واوجبا القصاص بالقتل بالمثقل وصورة
المسئلة اذا قتل انسانا معصوما بالحجر العظيم او الخشبة العظيمة التي لا يطيق البنية احتماله لا يجب القصاص عند ابي
حنيفة رح وزفر وقال ابو يوسف ومحمد رح يجب القصاص وهذا اذا لم يجرح فان جرح يجب القصاص اتفاقا لهما ان المراد
من قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف انه لا يجب القصاص الا بالقتل بالسيف وله معنى معلوم وهو الجناية بما لا يطيق
البنية احتماله وانما السيف آلة يحصل به ذلك المعنى فاذا حصل بآلة اخرى مثله يثبت القصاص بدلالة النص و
اعلم ان هذا الحديث يحتمل معنيين احدهما لا قود يستوفى الا بالسيف والثاني لا قود يجب الا بالقتل بالسيف
فعلى الوجه الاول حمله صاحب الهداية حتى احتج على الشافعي رح انه لا يستوفى القصاص الا بالسيف وعلى
الوجه الثاني حمله الشيخ الامام فخر الاسلام رح حتى خرج عليه مسئلة المثقل على المذهبين وتابعه المصنف رح و
الجواب لابي حنيفة رح انا لا نسلم ان معنى الجناية هو ما لا تطيق البنية احتماله بل المعتبر في باب العقوبات صفة
الكمال في سببها لما في النقصان من شبهة العدم فيورث الشبهة ولا شبهة ما يندرئ بالشبهات والكامل من العقوبات
في القتل ما ينقض البنية بما يكون عاملا في الظاهر بتخريب الجثة وفي الباطن باراقة الدم وافساد طبايعه لان
صورة الآدمي باعتدال البنية ظاهرا وباطنا فكان الموت الكامل في تخريبه وانما يحد الزاني لان
الكامل في سفح الماء ما يهلك البشر حكما وهو الزنا لان ولد الزنا هالك حكما لعدم من يقوم بتربيته دينا ودنيا لانه
لا يقوى لان يقوم عليه ولهذا سمى النبي عليه السلام التربية احياء حيث قال من اخذ لقيطا فقد احياه وليس في اللواطة
هذا المعنى بل فيها مجرد تضييع الماء وفي ذلك قاصر في الجناية لانه قد يحل ذلك بالعزل في الحرة برضاها وفي الامة بغير
رضاها وتضييع النسل غير مشروع اصلا وفي الزنا فساد فراش الزوج لاشتباه النسب وليس في اللواطة ذلك فلم
يكن في معناه نسبا وجناية فان قيل لا نسلم ان الحكم يتعلق بما ذكرتم فانه لو زنى بعجوز او عقيم لا زوج لها يجب الحد وان لم يوجد
الافساد ولا الاهلاك وكذا زنى الخصي يوجب الحد ولا ماء له قلنا حكمة الحكم تراعى في الجنس لا في كل فرد
على انا لا نسلم ان قابلية الولادة منعدمة في العجوز والعقيم كما حكي في قصة زكريا عليه السلام وكلام ان الخصي ينعدم منه الماء
الا يرى انه يثبت النسب منه ولو انعدم الماء اصلا لما ثبت النسب منه كما في الصبي   وكذا الزنا كامل لحاله اشار الى
الوجه الثاني من الكمال في الزنا حيث وكل ان الحدود انما شرعت زواجر وليس اللواطة كالزنا في الحاجة الى الزاجر لان
الزاجر انما يحتاج اليه فيما يكثر وجوده والزنا كذلك لوجود الشهوة الداعية من الجانبين فهو واللواطة لا يرغب فيها الا الفاعل والطبع السليم
في طبعه ما يمنع عنها على ما عليه الجبلة السليمة فلا يصح الاستدلال بالكامل على القاصر فيما يسقط بالشبهات وقال الشافعي رح ان الكفارة
وجبت بالقتل الخطا بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فيجب الكفارة في العمد بدلالة النص لان وجوب

الكفارة باعتبار اصل القتل دون صفة الخطا لان الخطاء عذر مسقط لحقوق الله تعالى فلا يكون مؤثرا في الوجوب
وقد وجبت الكفارة مع قيام العذر ففي عدمه اولى وكذلك قال لما وجب الكفارة باليمين المعقودة اذا صارت كاذبة
بالحنث فلان تجب في الغموس وهي كاذبة في الاصل اولى ونحن نقول الكفارة مركبة من العبادة والعقوبة كما حققنا
فيما سبق فلا تجب الا بسبب دائر بين الحظر والاباحة ليحصل الملائمة بين السبب والمسبب الا يرى ان العقوبات المحضة سببها محظور محض
والعبادات المحضة سببها مباح محض والمتردد بينهما يقتضي سببا مترددا ضرورة القتل العمد كبيرة محضة كالزنا والسرقة
فلا يصلح سببا للكفارة وكذا الغموس محظور محض لان الكذب مقرونا بالاستشهاد بالله تعالى حرام محض من غير حق فلا يصلح سببا للكفارة
واما الخطاء فدائر بين الوصفين اما وصف الاباحة فلانه قصد بالرمي الصيد والكافر وهو مباح واما وصف الحظر
فلانه ترك التوقي والتأني في ذلك فيصح سببا للكفارة وكذلك المعقودة فيها تردد لانها عقد مشروع ابتداء لما فيها
من تعظيم المقسم به وفيها معنى الحظر من حيث انها عند الحنث تتقلب كذبا والكفارة انما تجب باليمين بعد الحنث ولا يلزم على ما
ذكرنا وجوب التوبة والاستغفار فانها طاعة محضة وقد وجب بسبب الكبيرة المحضة فما هو طاعة من وجه اولى
لانا لا نسلم انها وجبت بالجناية الكبرى لانها رجوع عن الجناية ونقض عنها والمضي عن الشيء لا يصح ان يكون من حكمه
فلا يضاف اليه وانما يضاف وجوبها الى الديانة واعتقاده حرمة ما ارتكبه   واما المقتضى فزيادة على النص
اعلم ان الاقتضاء هو الطلب يقال اقتضى الدين اي طلبه والنص قد تطلب زيادة عليه لصحة المنصوص عليه
فالنص هو المقتضي والزيادة هو المقتضى وطلبه الزيادة هو الاقتضاء وقوله ثبت مسندا الى الزيادة بتأويل
المزيد وفي طرح التاء اشارة الى انه ليس المراد به المعنى المصدري بل ما ذكرنا وتنصب شرطا لكونه حالا من الضمير المستتر
في ثبت وقلة الحذف وحاصله جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وقوله لم يستغن المنصوص عن المقتضى
اما عقلا واما شرعا وجب تقديم المقتضى لتصحيح المنصوص لمقتضى اذ لا صحة للمشروط بدون الشرط ويحتمل ان
يكون من تتمة الحد وهو الاظهر ولولا لما انعكس التعريف لدخول المحذوف فيه فلو جعلناه من التتمة يكون منعكسا
لانه يكون حاصله زيادة تثبت شرطا لصحة المنصوص متقدما عليه كقولك اصعد السطح وصل فانه يقتضي
سابقة الامر بوضع السلم والوضوء ولا يشترط التقدم في المحذوف فيخرج بذلك القيد وقوله وقد اقتضاه النص
اشارة الى وجه التسمية بهذا الاسم وقوله فصار المقتضى نتيجة له اي لما كان النص مقتضيا له صار المقتضى
حكما اي مع حكمه حكما للنص اي مضافا اليه لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضي لكن المقتضي يكون مضافا
اليه بنفسه وحكمه بواسطته مثل شراء القريب فانه يوجب الملك والملك في القريب يوجب العتق وكان الملك وحكمه
وهو العتق مضافين الى الشراء حتى كان شراء القريب اعتاقا وناب عن الكفارة اذا نوى ولا يعارضه القياس
كما لا يعارض الحكم الثابت بالنص بلا واسطة والثابت بالمقتضى كالثابت بدلالة النص لاشتراكهما في الاضافة
الى النص الا ان الثابت بالدلالة عند المعارضة اقوى من الثابت بالمقتضى لانها ثابت بالمعنى اللغوي مع ظهور
لفظه ولفظ المقتضى مضمر ثبت ضرورة   وقد يشكل على السامع المشكل هو الداخل في اشكاله والمقتضى

عند متأنف ودون تقدمه جوابه اي لما لم يستغن

يشاكل المحذوف لان كل واحد منهما من باب الاختصار ولهذا قال الامام ابو زيد بانه لا فرق بينهما بل هما من قبيل المقتضى
لكن الشيخ الامام شمس الائمة السرخسي والامام فخر الاسلام فرقا بينهما وتابعهما المصنف واشار الى الفرق بوجهين احدهما
ان المحذوف ما كان ثابتا لغة كقوله تع واسأل القرية فان السؤال لا يمكن بدون حضور ذي فهم يسأل عنه فيكون
اللفظ دالا عليه بخلاف المقتضى فانه وان كان من مقتضيات صحة الكلام لكن اللفظ لا يدل عليه والى هذا الفرق
اشار بقوله وهو ما يثبت لغة فان تسمية هذا الفرق يشير الى ان المحذوف من قبيل الدلالة لا من قبيل العبارة فلهذا لزم ذلك
بل الفرق بينهما ان الدلالة معنى المعنى للفظ المذكور والمحذوف اسم للفظ المتروك اختصارا وثانيهما ان المقتضى لو قدر
مذكورا لا يتغير حكم المقتضي بل يتقرره واذا كان محذوفا اى اذا كان غير المذكور ثابتا بطريق الحذف يتغير مثال المقتضى قوله
تعالى فتحرير رقبة فانه يقتضي شرعا لكونها مملوكة اذ لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم بالحديث فيزاد عليه فيكون تقدير الكلام
فتحرير رقبة مملوكة وبه لا يتغير الكلام عن معناه السابق ومثال المحذوف قوله تع واسأل القرية وقوله واشربوا في
قلوبهم العجل وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان الا يرى ان عند ذكر الاهل في الاول والحب في الثاني
والحكم في الحديث يتحول نسبة السؤال والاشراب والرفع الى ما صرح به من الاهل والحب والحكم وهذا آية كونه محذوفا
فان قيل الكلام قد تغير في المقتضى ايضا فان قوله اعتق عبدك عني معناها التصريح بالمقتضى وهو البيع لانه يصير العبد ملكا
للآمر ومعتوقا له قال اعتق عبدك عني وهذا تغير وفي المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما في قوله تعالى اضرب
بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرب فانشق الحجر فانفجرت وقوله تع فادلى دلوه قال يا بشراى اى فنزع فرأى غلاما فقال
يا بشرى فقال يا بشراى وامثالها قولهم المقتضى لتصحيح المعنى ولا نكون غير المعلم ولكن المقتضى لتصحيح الكلام
وتقويم معناه لا لافراد كلماته وذلك حاصل في المحذوف مع التغير الذي ذكرتم فلا يكون مبطلا له بل يكون مقررا له
مصححا وهذه اعتراضات هائلة تحيرت في حلها فضلاء الدهر واذكياء العصر لكن مجاملة الاسلاف عن مطاعن
الاخلاف من شرف الخصال وغاية الانصاف فذلك دعاني الى التجاسر في الجواب ولا ينسبوني الى الاعتساف
اقول وبالله التوفيق اما الجواب عن الاول فلا نسلم ان تقدير المقتضى يؤدي الى التغير المذكور التصريح بالمقتضى حتى لا
يرى انه يقول المامور عند الامتثال اعتقت عبدي هذا عنك حتى لو قال بعته منك بالف درهم واعتقته لم يخرج عن الامر بل كان
مبتدئا ووقع العتق عن نفسه ولو سلم التغير ولكن لا نسلم ان مثل هذا التغير مما يمنع كونه مقتضى لانه لم يقع ذلك فيما
نسب الى الفعل المتداول بتغيره معنى الكلام الذي قصد تصحيحه والتغير الذي ينافي الاقتضاء هو ما يقع فيه الا انهم قالوا
في المحذوف عند تصريح المحذوف يتحول الحكم عن المذكور الى المتروك ولا يوجد هذا التحول في مسئلة الاعتاق وهذا هو الجواب
عن الاعتراض الاخير وقوله المحذوف قد لا يتغير به الكلام بعد اظهاره كما في هذه الآي قلنا لا نسلم ان تلك الآي من قبيل المحذوف
بل من قبيل المقتضى وقد نص عليه العلامة النسفي في شرحه للمنتخب حيث قال ومن نظائر المقتضى قوله تعالى فقلنا اذهبا
الى القوم الذين كذبوا باياتنا فدمرناهم تدميرا اى فذهبا ولم يؤمنوا واصروا على التكذيب فدمرناهم تدميرا وقوله
تعالى اضرب بعصاك الحجر فانفجرت وقوله تعالى فادلى دلوه قال يا بشراى ثم علماء الاصول يعدون الكل محذوفا ولا يفرقون

بين المقتضى والمحذوف لان كل المعنى المقدر ما قد ثبت شرعا او عقلا وليست هذه الآي كذلك لانه لا يلزم ذلك بل للعقل المقدرات
مجال في درك هذه المقدرات والا لوجب اظهارها فتأمل ولا عموم اى للمحذوف عموم اتفاقا لان كلام العرب يتنوع
الى مختصر ومطول والمطول يفيد العموم فكذا المختصر لانه لا يفارقه الا في الاختصار الا يرى انه لا فرق بين قوله لفلان
علي ستمائة وبين قوله علي الف الا اربعمائة واما سقط عموم هذا الخبر جواب عما يقال لو كان هذا الخبر وهو قوله عليه السلام
رفع عن امتي الخطاء والنسيان من قبيل المحذوف وله عموم عندكم فوجب ان تقولوا بعمومه ولما لم تقولوا به علم انه من قبيل المقتضى
كما ذهب اليه القاضي ابو زيد فاجاب عنه بانا انما لم نقل بعمومه لكون المحذوف فيه وهو الحكم من قبيل المشترك على ما حققنا
في باب الحقيقة والمجاز ولا عموم للمشترك لا لانه من قبيل المقتضى لما ذكرنا ولا عموم للمقتضى عندنا خلافا للشافعي رح
هو يقول انه مذكور شرعا فيكون كالمذكور حقيقة في حق الاحكام الا يرى ان الميت حكما بمنزلة الميت حقيقة في حق الاحكام
وهو المرتد الذي لحق بدار الحرب قلنا لما كان المجاز والمقتضى غير ملفوظ حقيقة ولكنه جعل كالملفوظ ضرورة التصحيح فيتقدر بقدر
الضرورة ويكون فيما وراء ذلك وهو التعميم كالعدم كتناول الميتة لما ابيح للحاجة يتقدر بقدرها وهو سد الرمق قال الفاضل
السمرقندي رح وفيه بحث لان المقتضى قد يكون عاما كما لو قال اعتق عبيدك عني بكذا فان مقتضاه بع عبيدك مني والجمع
المضاف للعموم وجوابه ان هذا وهم منه فانه ليس من عموم المقتضى في شيء بل العموم لصيغة العبيد وهي مذكورة والمقتضى
هو البيع المضاف اليهم وهو شيء واحد بات يتعدد بتعدد ما يضاف به المذكور وتحقيق هذا ان المراد من نفي عموم المقتضى عدم
ليس انتفاء صيغة العموم عنه بل المراد منه انه لو كان مذكورا كان ثابتا من كل وجه واذا ثبت بطريق الاقتضاء
يكون ثابتا في حق صحة المقتضى لا غير كالبيع لو كان مذكورا بان قال بعه مني بالف ثم قال اعتقه يكون ثابتا
على الاطلاق في حق جميع احكامه من صحة الاعتاق وثبوت خيار الرؤية والعيب ونحوها فاذا ثبت مقتضى يكون ثابتا
في حق صحة الاعتاق لا غير فتبين بهذا انه لو احتيج الى اثبات صيغة العموم ليصح المذكور جاز اثباته كما لو لم يكن الكلام
صحيحا ولكن الخلاف فيما وراء ذلك ولا يكون ذلك عموم المقتضى بل يكون العموم منتفيا والفرق بينهما بين عند اولي الفهم
فلا يصح نية التخصيص فيما ثبت اقتضاء اشارة الى ثمرة الاختلاف بيننا وبين الشافعي وذلك في مسائل منها انه لو
قال ان اكلت فعبدي حر او ان شربت فعبدي حر او لبست فعبدي حر ونوى ماكولا دون ماكول او مشروبا دون مشروب
او ملبوسا دون ملبوس فانه يصح نيته عند الشافعي رح لان وجود الفعل في الخارج لا يمكن بدون المفعول به كما لا يكون
بدون الزمان والمكان فصار المفعول مقتضى وله عموم عنده فيصح نية التخصيص كما لو قال لا اكل اكلا وعندنا لا يصح نيته لا
قضاء ولا ديانة لما قلنا ان المقتضى لا عموم له لا تخصيص بدون العموم والتخصيص بدون التعميم محال قال فيكون
انه حنث باكل كل ماكول ولا معنى للعموم سوى هذا قلنا انما حنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فانه قوله لا اكل معناه
لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود الاكل موقوف على ان لا يوجد فرد من افراد الاكل ونقول المنفي ههنا مطلق
فعل اى مقيد يوجد يوجد ما به الحنث وهذا لا يوجب العموم كقوله اعتق رقبة قال الفاضل السمرقندي رح هذا صحيح في المثبت
كقوله ان شربت واما في المنفي كقوله لا اشرب فالظاهر العموم لوقوع النكرة في سياق النفي قلت الشرط

مثل النفي في افادة العموم والتفريق بينهما بالصحة والفساد غلط محض   وكذا لو قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فعبدي
حر على البناء للمفعول وقال عنيت فلانا لم يصدق عندنا لان الفاعل غير مذكور وانما ثبت بطريق الاقتضاء بخلاف ما لو قال
ان اغتسل احد في هذه الدار الليلة وان اغتسلت غسلا فان نيته تعمل فيما بينه وبين الله تعالى لان الفاعل مذكور في المسئلة
الاولى وانه في حيز الشرط فيعم فيصح تخصيصه وفي المسئلة الثانية الغسل مذكور وهو نكرة في حيز النفي فيعم فيجوز تخصيص
بعض الاغتسال عنه وكذا لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى الخروج عن مكان دون مكان لا تعمل نيته وكذا لو قال
لامرأته بعد الدخول اعتدي ونوى الطلاق ثبت الطلاق اقتضاء كما بينا في فصل الحقيقة والمجاز فيكون رجعيا ولا
يصح نية الثلاث والبينونة لانها فوق الضرورة   وكذا في قوله انت طالق اي لو قال انت طالق ونوى الثلاث
انه لا يعمل نيته بل يقع به واحدة رجعية عندنا خلافا للشافعي لان ذكر الطالق لغة ذكر الطلاق هو صفة للمرأة لا
للواصف كقوله انت ضارب فانه يدل على صفة قائمة بالموصوف وهو المصدر لا على مصدر قائم بالواصف واما اثبات
الطلاق بمعنى التطليق الذي هو محل النية في الواصف بمجرد وصفه فثابت شرعا ضرورة ان الشارع لم يكذبه في هذا الكلام
مع ان الوصف بدون الصفة القائمة في المحل لغو كقولك للجالس انت قائم فيكون ثبوته بطريق الاقتضاء ضرورة تصحيح
الكلام ووقوع الثلاث فوق الضرورة فلا يثبت فان قيل انت طالق يحتمل انشاء في الشرع وخرج عن كونه اخبارا فلم يكن
ثبوت الطلاق به من باب الاقتضاء لان ذلك من ضرورة صحة الاخبار قلنا انما ذكرنا انه لو لم يكن جعله انشاء
بهذا الطريق وهو ثم فعلى هذا لا يكون خارجا من الاخبار بالكلية الا يرى انه لو قال للمطلقة والمنكوحة
احديكما طالق لا يقع الطلاق فعرفنا ان كونه انشاء مبني على طريق الاقتضاء فليس وفيه بحث   خلاف قوله انت بائن
جواب عن اشكال يرد على التقرير المذكور بيانه انكم قلتم ان المصدر الذي ثبت من المتكلم امر شرعي لا لغوي فيكون
ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فكذلك المصدر الثابت من المتكلم بقوله انت بائن امر شرعي ايضا فينبغي ان لا
يصح فيه نية الثلاث واجاب عنه بان المصدر الثابت ههنا اقتضاء وهو البينونة تتنوع الى خفيفة وهو ما يقطع
الملك اي الملك الثابت بالنكاح والى غليظة وهو ما يقطع الحل اي حل المحلية في حق الزوج ونية احد النوعين صحيحة في المقتضى
لانه لا بد ان يثبت احدهما اذ لا يمكن اجتماعهما معا فلا بد ان ينوي احدهما وعند نية الكامل يثبت العدد فيه ضمنا لا
قصدا كالملك في المغصوب يثبت في ضمن ملك الضمان ضمنا لا قصدا حتى لو نوى ثنتين لا يصح اذ لا ضرورة في العدد المحض
فيثبت ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل ولا كذلك في النوعين لانه لا يتصور فيه الاقل لان الانواع لا تكون الا متنافية لا تعا
فان الطلاق يتنوع ايضا فنية الثلاث تعيين احد نوعيه فينبغي ان يصح لانا نقول البينونة متصل بالمحل في الحال
ولا تصالها بالمحل وجهان انقطاع يرجع الى الملك وانقطاع يرجع الى الحل لما ذكرنا فيتعدد المقتضى بناء على تعدد المقتضي
وهو البينونة فتصح تعيين احدهما بالنية واما قوله انت طالق فغير متصل بالمحل في الحال اجماعا فلا يوصف بالكمال والنقصان
الا بعد حلوله بالمحل لان الافعال قبل الحلول بالمحال لا توصف بالنقصان والكمال لانها حركات على نمط واحد وانما توصف
اذا ظهر اثر فعله في المحل وح ينظر ان تم الفعل يوصف بالكمال وان لم يتم يوصف بالنقصان وانما قلنا انه غير متصل بالمحل في

الحال لان حكمه اما فوت الملك الثابت بالنكاح وانه معلق بانقضاء العدة والمعلق بالشرط عدم قبله واما
تفويت المحل الاصلي وانه معلق بكمال العدد فعلم ان قوله انت طالق قبل انقضاء العدة وقبل ذكر العدد لا اتصال له
بالمحل وانما الثابت في الحال انعقاد العلة وانعقاد العلة لا تتنوع كالرمي فانه ينعقد علة عند الرمي وانما تتنوع آثاره
فلو تنوع هنا انما تتنوع بالعدد الذي هو اصل في التنويع فلو صحت نيته هنا يلزم اثبات العدد في المقتضى قصدا لا اقتضاء
وذا لا يجوز   وهذا الخلاف قوله طلقي نفسك يعني قوله طلقي نفسك يخالف ما ذكرنا من المسائل حيث يصح نية الثلاث
فيه دونها لان المصدر هنا ثابت لغة لا اقتضاء وكان نظير المحذوف فيصح فيه نية العموم والخصوص لما سبق بيانه
ان الامر فعل وضع لطلب المصدر في المستقبل ولا يتوقف ذلك على وجود الفعل في المستقبل بل يتوقف على حصول حروف
وعبارات فيفهم الامر لغة واذا صح كان ثابتا لغة لانه مختصر من قوله افعل فعل الطلاق والمختصر في الافادة كالمطول
والمصدر اسم جنس يقع على الاقل ويحتمل الكل فيصح نية الثلاث فيه كما تصح في مطوله ومن هذا التقرير علم ان قولهم انه
من قبيل المحذوف انهم لم يريدوا به الحذف المصطلح لانه لا تقدير فيه اصلا بل هما عبارتان وضعتا لمعنى واحد كخمسة وعشر
لا الخمسة   وفي قوله ان خرجت اي لو قال الرجل ان خرجت فعبدي حر فانه يصح نية السفر دیانة لان الفعل صار مستقبلا
بدخول كلمة الشرط عليه فيكون ذكرا للمصدر الثابت في المستقبل فيكون من قبيل المحذوف وقولنا ان نية التخصيص تعمل فيه
ولان السفر اضطراري للخروج اذ الخروج متنوع في نفسه الى قصير غير مرخص والى مديد مرخص للفطر والقصر الا ترى ان الاسم قد
اختلف فبعضه يسمى سفرا وبعضه لا فيصح نية احد النوعين كما في المسئلة السابقة ولكن المكان وسيلة الخروج فثابت
اقتضاء اذ لا دلالة للفعل عليه لغة فلا تصح نية مكان دون مكان وسيلة دون سبب   وبخلاف قوله طلقي اي
هذا خلاف قوله طلقتك فانه لا يصح فيه نية التخصيص لان المصدر فيه ليصححه وصيانته عن الكذب فيصدق
نفي والعدم والمعدوم لا يقبل العموم فلا يصح تعميمه بالنية ولان هذا الكلام نفس التطليق الذي هو الفعل ونفس الفعل
في حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة وهذا لانه فعل اللسان وان كان هو الاخبار لا الحقيقة لا الانشاء كما ان فعل سائر الجوارح
لا انشاء له الا الاخبار ولكنه جعل انشاء شرعا فصار كسائر افعال الجوارح والنية لا تؤثر في الفعل لانها تعتبر بعض محتملات
اللفظ الا ترى ان الخطوة لا تتغير خطوتين بالنية ولا يلزم اذا حلف ان لا يساكن فلانا ونوى السكنى في بيت واحد غير
معين فانه يصح نيته والمكان ثابت اقتضاء الا ان صحتها ليست من حيث تخصيص البعض من المكان الا يرى انه لو
نوى بيتا معينا لا يصح نيته بل لانه حقيقة الكاملة لان المساكنة اسم علم لفعل يتعدى من الواحد الى الآخر
على سبيل المشاركة كالمقاتلة وانما يتحقق ذلك حقيقة في بيت واحد لانه يتعدى فعل كل واحد منهما الى
صاحبه في السكنى الا انه اذا اطلق ولم ينو شيئا حنث بالمساكنة في دار واحدة ايضا اذ المساكنة تحصل بينهما
في توابع السكنى من الممر والمصب فحنث بعموم مجاز السكنى للعرف   وعلى هذا قلنا اي بنا على ان المقتضى
لا عموم له قلنا فمن قال لغيره اعتق عبدك عني بالف درهم فقال المامور اعتقت وقع العتق عن الآمر عندنا وعليه
الالف خلافا لزفر لانه لا يتوسل به الا اقتضاء ولنا ان الامر بالاعتاق عنه بالف يقتضي التمليك بالبيع منه

بالف يصح الاعتاق عنه اذ لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم بالحديث فيزاد البيع على هذا الكلام اقتضاء تصحيحا
للكلام فكأنه قال بع عبدك عني وكن وكيلا عني باعتاقه فيكون امرا بالبيع منه وبالاعتاق عنه حتما فثبت
شروط المقتضي وهو العتق لانه لما ثبت ضمنا وتبعا له كان المنظور اليه الاصل المتضمن دون التبع حتى يسقط اعتبار القبول
فيه ولو كان الآمر ممن لا يملك الاعتاق لا يثبت البيع بهذا الكلام ولو كان العبد آبقا يعتق عن الآمر لان كونه مقدور التسليم
شرط البيع لا شرط العتق ولو صرح المأمور بالبيع بان قال بعت منك بالف واعتقه لم يخرج عن الآمر بل كان مبتدئا
ووقع العتق عن نفسه لان شرط المقتضي انه لا يصرح به والا لم يبق مقتضى وهذا يبين ان المقتضى ليس كالمنصوص
عليه فيما وراء الحاجة اذ لو كان كذلك لثبت المقتضي بشروطه فلم يسقط القبول ولم يشترط اهلية الاعتاق في
الآمر بل اهلية البيع ولم يخرج الآبق ولا يحل التصريح بصحة البيع وعلى هذا قال ابو يوسف في قوله اعتق عبدك عني بغير
شيء فاعتقه يقع عن الآمر ويثبت الملك بالهبة وان لم يوجد القبض لان الملك ثابت هنا بمقتضى العتق فيثبت بشرائط
العتق فيسقط اعتبار شرط الهبة وهو القبض كما يسقط اعتبار القبول في البيع بل اولى لان القبول ركن في البيع والقبض
شرط في الهبة فلما سقط الركن ثمه مع ان الركن اقوى كان سقوط الشرط هنا اولى وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يقع العتق
عن المأمور لان الملك بالهبة لا يحصل بدون القبض ولم يوجد فلا يمكن تنفيذه عن الآمر والقول بسقوط القبض باطل لان
المقتضي تبع للمقتضي ابدا فلا يصح جعله تبعا لما لا يطلق ثبوته بمقتضي والقبض ليس من جنس القول فلا دونه في
الرتبة وهو فعل حسي ظاهر فلا يصح جعله ساقطا تبعا للاعتاق ولانه انما يسقط به ما يحتمل السقوط شرعا في الجملة والقبض
في الهبة شرط لا يحتمل السقوط بحال بخلاف القبول في البيع فانه يحتمل السقوط في الجملة الا ترى ان البيع ينعقد بالتعاطي
في الخسيس والنفيس في الصحيح وقد سقط الايجاب والقبول ومن قال لغيره بعتك هذا الثوب بكذا فاقطعه فقطعه
ولم يتكلم صح البيع وقد سقط القبول ولا يشكل هذا بما اذا قال الغير اطعم عن كفارة يميني فاطعم المأمور حيث
جاز وثبت الملك للآمر بالهبة وان لم يقبض لان المسكين يقبض عن الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للآمر ثم
لنفسه بخلاف الاعتاق فانه اتلاف للمالية وابطال لها ولا يتصور القبض فيه اتلافا قوله ولا يلزم قوله لصغير
معناه انه لا يلزم على ما قلنا ان المقتضى ثابت بالضرورة ولا عموم له قول الرجل لصغير هذا ولدي فجاءت ام الغلام
بعد موت المقر وصدقته في النكاح وهي معروفة بالحرية وبكونها ام الغلام انها تاخذ الميراث استحسانا ومعلوم ان
النكاح بينهما بمقتضى دعوى النسب ثم جعل النكاح كالمصرح به حتى ثبت صحته وجعل قائما الى وقت الموت حتى ترث به ولو
كان ثبوت المقتضى باعتبار الضرورة وجب ان لا يكون لها الميراث لان النسب كما يثبت بالنكاح الصحيح يثبت بالنكاح
الفاسد وبالوطء عن شبهة وبملك اليمين وقوله لان ثبوته الخ اشارة الى الجواب عنه وتقريره انا لا نم ان ثبوت النكاح
بطريق الاقتضاء بل ثبوته بدلالة النص كما اختاره شمس الائمة السرخسي او باشارته كما اختاره القاضي ابو زيد
الدبوسي وذلك لان اسم الولد مشترك ليس المراد بالمشترك المعنى المصطلح بل معناه اللغوي من قولهم هذا المال مشترك
بين الشريكين اي ان الولد مشترك بين الشخصين حيث لا يتصور الا بوالد ووالدة عادة كاسم الاخ لا يتصور الا باخ آخر لانه

من قال لغيره بعتك هذا الثوب بكذا فاقطعه فقطعه ولم يتكلم صح البيع

من قبيل الاضافة فاسم الولد يكون منصوصا على الوالد والوالدة دلالة واشارة ثم المسألة مصورة فيما
اذا كانت معروفة بالحرية وبكونها ام الغلام والنكاح الصحيح هو المتعين لذلك شرعا فيكون الاقرار به اقرارا بالنكاح الصحيح
دلالة او اشارة لا اقتضاء ولئن سلمنا ان النكاح ثبت مقتضى كما اختاره الامام فخر الاسلام الا ان اقتضاء النكاح ههنا
كاقتضاء البيع والملك في قوله اعتق عبدك عني بالف درهم لكن المقتضى هنا وهو النكاح متعين شرعا غير متنوع الى ما يجلب الارث
والى ما لا يجلبه بخلاف مسألة البيع فان البيع ثمة متنوع الى ما يوجب الخيار والى ما لا يوجبه فتعين بثبوت العقد الصحيح بطريق
الاقتضاء يكون بانه لا بانتفاء دليل يبقى بل لعدم المزيل وانتهاء النكاح بالموت في الحرة المسلمة سبب لاستحقاق الارث
قوله ثم الثابت بمعنى النص لا يحتمل التخصيص لان التخصيص فرع العموم ولا عموم له لما ذكرنا فلا تخصيص وهذا وان علم من
الابحاث السابقة الا انه علم استطرادا فلذا افرده بالذكر قصدا ولو لم يذكره لكان اظهر وابين قوله وكذا الثابت دلالة النص لا يحتمله
لان الاذى هو العلة بمعنى النص اذ ثبت كونه علة للحكم وهو شيء واحد لا تعدد فيه وان كان له محال كثيرة وان قلنا بالتخصيص
لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة لحكم وغير علة له وذلك تناقض وفي ظاهر مثاله لما ثبت بدلالة النص ان الاذى
هو العلة لحرمة التافيف والاذى لحقيقه واصل وان وجد في محال كثيرة كالضرب والشتم والقتل وغيرها صار كان الشارع
قال هذا الوصف اينما وجد وجد حكمه وهو الحرمة فمن جعل هذا الوصف ولا حكم له فلم يكن علة للحرمة وكانه قال هو علة وليس
بعلة وهذا تناقض فبطل لا يقال يجوز ان يكون علة ويتخلف عند الحكم لمانع لانا نقول هذا الدليل على مذهب من
لا يجوز تخلف الحكم لمانع وهو اختيار المص كما بينه في باب القياس ان شاء الله تعالى قوله واما الثابت باشارة النص
فيحتمل الخصوص ان كان عاما لان الثابت باشارة النص كالثابت بعبارة النص من حيث ان كل واحد منهما ثابت بصيغة
الكلام والعموم باعتبار الصيغة فيحتمل الخصوص كالثابت بالعبارة وقال القاضي الامام ابو زيد لا يحتمل التخصيص لان
العموم لما سيق الكلام لاجله فاما ما كان بطريق الاشارة فثبوته زائد على المطلوب بالنص ولا يكون فيه معنى العموم حتى يحتمل
التخصيص قوله ومن الناس من عمل في النصوص اي استدل بها بوجوه اخر هي فاسدة عندنا اعلم ان الاستدلال
بالنص على وجهين صحيح وفاسد فالصحيح ما ذكرنا من طرق الاستدلال وما سواه من طرق الاستدلال فغير سديد عندنا
وبعض اصحاب الشافعي رح قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ
في محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في
محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهي ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه
فحوى الخطاب ولحن الخطاب وهو الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه
مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو اقسام منها التخصيص بالذكر ويسمى مفهوم
اللقب وربما يخص بمفهوم العدد اذا كان المذكور اسم عدد ومنها مفهوم الصفة ومنها مفهوم الشرط
والاستدلال بمفهوم المخالفة باطل بطرقه عندنا فبدا المص رح بابطال مفهوم اللقب فقال منها ما قال بعضهم و
هو ابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي رح ان التنصيص على الشيء باسمه العلم ليس المراد به المصطلح النحوي بل ما دل على

مفهوم الموافقة يسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب

الذي هو ما وضع لشيء بعينه [illegible] وغيره

الذات فقط سواء كان اسم جنس كالماء في حديث الغسل او اسم علم كزيد فلم يوجب نفي الحكم عما عدا المذكور فتمسكهم
في ذلك بان الانصار فهموا عدم وجوب الاغتسال بالاكسال من قوله عليه السلام الماء من الماء وهم كانوا اهل اللسان
وفصحاء العرب فلو لم يكن ذلك موجبا للنفي لما صح الاستدلال به وبانه لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتنصيص فائدة اذ
لا فائدة له سواه ولا يجوز ان يكون شيء من كلام صاحب الشرع غير مفيد والتمسك بمفهوم اللقب فاسد بالكتاب والسنة والدليل
المعقول اما الكتاب فلان الله تعالى قال ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله اي الا ان تقول ان شاء الله ولم
يدل ذكر الغد على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الاوقات في المستقبل وكذا قال الله تعالى فلا تظلموا فيهن انفسكم اي
في الاشهر الحرم ولم يدل ذلك على اباحة الظلم في غيرها واما الحديث فقد قال عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا
يغتسلن فيه من الجنابة ثم لم يدل ذلك على اباحة الاغتسال بغير الجنابة من اسباب الاغتسال واما المعقول فهو ان التنصيص
لو اوجب التخصيص يلزم احد الامرين وهو اما ترجيح القياس على النص او انسداد باب القياس وكل واحد منهما باطل فالمفضي اليه يكون
باطلا وهو كذا لان النبي عليه السلام بين الربوا في حديث الاشياء الستة باسماء الاعلام كالحنطة والشعير وهو نص معلول يتعدى
الحكم منه الى الفروع باجماع القائسين والتنصيص باسم العلم ان اوجب التخصيص ونفي الحكم عما عداه فان جاز تعدية حكم هذا النص
يلزم ترجيح القياس على النص بالضرورة وان لم يجز يلزم انسداد باب القياس وهو ممنوع بالاجماع فصح ما قلنا والجواب
عن استدلال الانصار بالحديث بانا لا نسلم انهم انما فهموا ذلك من التخصيص بالتنصيص بل انما فهموا ذلك من اللام لاستغراقه
مع المضاف اليه الى الماء فان هذه الصيغة تفيد الحصر بدليل الاستعمال حيث يقال فيما يحصر ولا يقال حين لا يحصر يقال
السيف من الحديد ولا يقال الخاتم من الحديد والحصر ينفي ثبوت الحكم في غير المحصور وما جاء في بعض الروايات لا ماء الا
من الماء وفي بعضها انما الماء من الماء مما يؤيد ذلك لكن لما انعقد الاجماع على وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس انتفى الحصر
فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمني وصار معناه وجوب جميع الاغتسالات التي تتعلق بقضاء الشهوة منحصر في المني وهذا معنى
قوله وعندنا هو كذلك مما يتعلق بعين الماء اي في وجوب الغسل الذي يتعلق بقضاء الشهوة **قوله** عن ان الماء
جواب عما يقال فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء اجاب عنه بان الغسل لا يجب بدون الماء الا
ان الماء يثبت مرة عيانا ومشاهدة وطورا دلالة بالالتقاء اذ الانزال وحقيقة يدار الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين
كما ادير الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر وقولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة قلنا لا نسلم لجواز ان يكون الفائدة
تعظيم المذكور واظهار شرفه على غيره كما في قوله تعالى اربعة حرم فلا تظلموا فيهن انفسكم او يكون المسمى اظهر من غيره واسبق
الى اللسان كقوله عليه السلام من اعتق شقصا له من العبد فان العبد اسبق الى اللسان من الامة او نقول فائدة التخصيص
ان يتامل المستنبطون في هذا النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص لينالوا درجة المجتهدين وثوابهم وهذا
لا يحصل اذا ورد النص عاما متناولا للجنس لا يقال هذا لا يصلح ان يكون فائدة التخصيص لان فيه رد الحكم الى معرض الخطاء
والاعراض عن النص المعصوم عن ذلك لانا نقول لا خطاء في الاجتهاد والثواب لازم له اما على قول من يقول كل
مجتهد مصيب فظ واما على قول المخطئة فلانهم قالوا كل مجتهد مصيب في حق العمل بالاجتهاد وعلى المذهبين الثواب لازم له

على انه معارض بجواز التعبد بالقياس اجماعا اذ الرسول كان قادرا على التنصيص على الاحكام كلها واعترض على
اصل المسئلة بان اهل السنة استدلوا على جواز رؤية الله تعالى بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون لما خص الكفار
بالحجب فلا يكون المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم اللقب واجاب عنه العلامة النسفي بان التخصيص بالشيء لا يدل
على نفي ما عداه عندنا وحيث دل انما دل لامر خارج لا من قبل التخصيص فالاستدلال بهذه الاية من حيث كونهم محجوبين عقوبة
لهم فيكون اهل الجنة خلافهم والا لا يكون للحجب في حق الكفار عقوبة لهم لاستواء الفريقين في الحجب قلت لعل
قول العلماء التخصيص في الروايات يوجب نفي الحكم عما عدا المذكور كما قال صاحب الهداية وقوله في الكتاب جاز الوضوء
الخاص للاحتراز اشارة الى انه ينجس بموضع الوقوع من هذا القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص فائدة اذ الكلام
فيما اذا لم يدرك فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول فانه اوتي جوامع الكلم فلعله قصد فائدة لم ندركها الا ترى ان الخلف
قد يستفيد من كلامه احكاما وفوائد لم يبلغ اليها السلف بخلاف اهل الرواية فانه قلما يقع التفاوت فيه **قوله** ومنها
ما قال الشافعي اي من الوجوه الفاسدة ما قال الشافعي ان الحكم متى علق بشرط او اضيف اي رتب على مسمى موصوف
بوصف خاص اوجب ذلك نفي الحكم عند عدم الشرط او الوصف وقيد الوصف بالخاص احترازا عن الوصف العام وهو ما
يشمل جميع افراد الموصوف كقوله عليه السلام في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد يعم جميع افراد
الموصوف كقوله في كل ذات كبد للحيوانات والوصف الخاص نقيضه كقوله في الغنم السائمة زكوة فان
وصف السوم يوجد في بعض افراد الغنم دون البعض وتحرير الاختلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده انما
يوجد بسبب اخر ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق وعنده وعند جميع القائلين بالمفهوم
هو ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط وسموا هذا مفهوم الشرط وكذا قالوا ايضا ان الحكم المضاف الى وصف
كما يدل عند وجود ذلك الوصف على وجود الحكم يدل على انتفائه عند عدم ذلك الوصف وسموه مفهوم الصفة
قوله ولهذا اي ولان عدم الشرط والوصف يوجب عدم الحكم لم يجوز الشافعي نكاح الامة عند فوات الوصف
وهو الايمان او الشرط وهو عدم طول الحرة المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات
اي ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة اي يصلح مهرا لنكاح الحرة او يملك ذلك لكن لا يجد الحرة فمما ملكت ايمانكم
من فتياتكم المؤمنات اي فلينكح مملوكة من الاماء المسلمات والفتى والفتاة الشاب والشابة وسمي العبد والامة
فتى وفتاة وان كانا كبيرين لانهما لا يوقران توقير الكبار لرقهما فالله تعالى لما علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة
وقيد الفتيات بالمؤمنات اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة عنده وان كانت
مؤمنة عند وجود طول الحرة لفوات الشرط ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يوجد طول الحرة لفوات وصف الايمان ولا
يلزم عليه ان مفهوم قوله تعالى المحصنات المؤمنات يقتضي ان لا يكون طول الحرة الكتابية مانعا وقد جعله مانعا حيث
لم يجوز نكاح الامة عند طول الحرة الكتابية لان ذلك تم على احدى الروايتين عنه ولو سلم فالعمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه
دليل اخر وقد عارضه هنا اذ صيانة الحر عن الارقاق الذي هو اهلاك حكما واجب ما امكن وقد امكن الصيانة بنكاح الحرة

الكتابة مع ان الولد يتبع خير الابوين دينا **قوله** وهي المبتوتة عطف على قوله لم تجز اي لان المعلق بالشرط
يعدم لانعدامه قال الشافعي رح لا نفقة للمبتوتة على زوجها النفقة الا اذا كانت حاملا لان وجوب النفقة على زوجها
تعلق بالحمل بقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن وتعليق الحكم بالشرط يدل على عدمه عند
عدم الشرط عنده وقال ايضا الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لان حرمة الربيبة بسبب الدخول بامها لما قيدت بوصف
وهو ان يكون من نسائنا بقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وجب في ذلك نفي الحرمة عند
عدم ذلك الوصف فلا يحرم بنت المزني بها عليه وقال الشافعي رح ايضا المرأة لو امتنعت من كلمات اللعان بعدما
لاعن الزوج تحد وعندنا تحبس حتى تلاعن او تصدق زوجها لان درء الحد عنها معتبر بكلمات اللعان في قوله
ويدرأ عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات بالله انه لمن الكاذبين فينتفي الدرء عند عدم العقد وهو الشهادات
المؤكدات بالايمان **قوله** وهذا بناء اي هذا الخلاف بناء على ان الشافعي الحق الوصف بالشرط في ان الحكم كما يتعلق
بالشرط يتعلق بالوصف فانه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال كما انه لولا الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم واعلم ان
هذه مقدمة لا نزاع فيها فان الرجل اذا قال لامرأته ان دخلت الدار وانت مريضة فانت طالق يصير الطلاق معلقا بالمرض
كما يصير معلقا بالدخول واما النزاع في المقدمة الثانية وهي قوله واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب
لتمحيص هذا الكلام ان نقول ههنا خمس مقدمات فاثنتان منها لا نزاع فيهما والثلاث منها فيها النزاع غير ان اثنتين
من هذه الثلاثة التي فيها النزاع متفرعتان من واحدة منها بانه لا خلاف لاحد ان الوصف ملحق بالشرط وان المحل
شرط زمان صيرورة اللفظ سببا لكن الخلاف في ان الشرط ماذا يعمل فنقول عندنا عمله في منع السبب وعند الشافعي في
منع الحكم على معنى لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال الا ان اثر التعليق في قوله انت طالق منعه من الوجود واما اثره
في حكمه بمنعه من الثبوت فتبين ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل في الدين وشرط الخيار في
البيع فانه لو قال لامرأته انت طالق غدا ينعقد السبب ويتراخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسي فان تعليق القنديل
لا يؤثر في علته الذي هو سبب السقوط بالاعدام بل يؤثر في حكمه وهو السقوط الى الارض والوصف لما كان ملحقا بالشرط
كان اثره في منع الحكم ايضا دون السبب كالشرط ويتفرع من الاختلاف في هذه المقدمة اختلاف في زمان صيرورة اللفظ
سببا فعندنا هو زمان الشرط لانعدام السبب قبله وعنده زمان التعليق لتحقق السبب عنده ويتفرع منه الاختلاف في كيفية
عمل الشرط ايضا انه هل يوجب العدم عند العدم ام لا فعندنا لا يوجبه لان اللفظ ما انعقد سببا لوجود المعلق فكان
العدم عند عدم الشرط لانعدام سببه المانع مع وجود سببه وعنده لما انعقد سببا فقد وجد ما هو الموجب لثبوت الحكم
وانما لم يثبت الحكم بعد وجود سببه لوجود التعليق فكان العدم عند عدم الشرط مضافا الى التعليق كما ان الحكم عند
وجود الشرط يكون مضافا اليه ولذلك ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق
او كلما تزوجت امرأة فهي طالق او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لان المحل القابل لذلك
التصرف شرط زمان صيرورة اللفظ سببا والقابلية في هذه التصرفات بالملك فيلغو بدونه كما لو قال لاجنبية انت طالق

ولعبد الغير انت حر فجعل هذه التعليقات باطلة فلا يقع الطلاق والعتاق عند حالة وقوع هذا الشرط في الملك وجوز تعجيل النذر
المعلق بان قال ان شفى الله مريضي فلله علي درهم لوجود السبب وان تاخر الشرط وجوز التكفير بالمال قبل الحنث بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين
لان السبب هو اليمين عنده ولهذا تضاف اليها ويقال كفارة اليمين والحنث شرط يتعلق به وجوب الاداء ويتضح هذا فيما اذا قال
ان فعلت كذا فعلي كفارة اليمين واذا كان كذلك يكون هذا اداء بعد سبب الوجوب فيصح وان كان قبل وجوب الاداء كالتكفير
بعد الجرح وتعجيل الزكوة قبل حولان الحول وتعجيل الدين المؤجل ثم لما ورد الاشكال على الشافعي رح بانه على قود كلامه هذا ينبغي ان
يجوز التكفير بالصوم ايضا قبل الحنث فقال في الانفصال عنه المالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان المال مع الفعل متغايران
فجاز ان يتصف المال بالوجوب وان لم يثبت وجوب الاداء الا ترى ان الثمن يجب في ذمة المشتري بمجرد البيع ولا يجب الاداء وكذلك في الدين
المؤجل يجب المال ولا يجب الاداء واما البدني فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان الفعل عين ادائه فمتى ثبت وجوبه ثبت
اداؤه ولما تاخر وجوب ادائه الى ما بعد الحنث بالاجماع تاخر نفس الوجوب ايضا ضرورة اتحادهما فالكفارة قبل الحنث في تلك الصورة
تقع قبل نفس الوجوب فلذا لم يجز **قوله** واما نحن فنقول اي علماؤنا يقولون ان اقصى درجات الوصف اذا ظهر اثره ان يكون
علة الحكم ولا خلاف ان العلة توجب الوجود عند وجودها ولا توجب العدم عند عدمها لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى
فلا يلزم من عدم العلة المعينة من حيث هي عدم الحكم على ما ياتي تقريره في باب القياس ان شاء الله ولا يلزم علينا
اشتراط السوم بقوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة حتى لم تجب الزكوة في العوامل عندنا ايضا
لان عدم الوجوب في العوامل لم يثبت بذلك الحديث بل بقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل صدقة **قوله** و
لا يلزم اي لا يلزم علينا على ما ذكرنا ان التخصيص بالوصف لا يدل على النفي ما ذكر في دعوى المبسوط امة ولدت ثلاثة
اولاد في بطون مختلفة بان كان بين الولدين ستة اشهر فصاعدا فقال المولى الاكبر ولدي لم يثبت نسب الآخرين
ولو لا ان التخصيص بالوصف يوجب النفي لثبت نسبهما كما قال زفر رح لان بثبوت نسب الاكبر صارت ام ولد من
وقت العلوق وثبت انهما قد ولدا على فراشه ونسب ولد ام الولد يثبت من المولى من غير دعوة الا ان ينفيه ولم يوجد **قوله**
ولا قول الشهود عطف على قوله امة اي لا يلزم ايضا ما ذكر في الشهادات اذا قال شهود الميراث لا نعلم له وارثا
آخر في ارض كذا لا تقبل شهادتهم عند ابي يوسف ومحمد لان تخصيص النفي في ارض كذا يكون اثباتا في غيرها **قوله** لان
ذلك اشارة الى الجواب عن المسئلة الاولى يعني ان كونه نفيا للآخرين ليس للتخصيص بوصف الاكبرية بدليل انه لا يثبت
نسبهما ايضا اذا اشار الى الاكبر وقال هذا ابني مع ان التنصيص باسم العلم لا يوجب التخصيص كما بينا ولكن انما
لا يثبت النسب لان التخصيص بوصف سكوت عما وراءه غير ان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان لان حكم المسكوت
عنه بخلاف حكم المنطوق به لانه لو لم يكن كذلك لما حل السكوت عن بيانه مع وقوع الحاجة اليه لان الاقرار بالنسب عند
ظهور كونه مخلوقا من مائه واجب شرعا وكان سكوته عن دعوة نسب الآخرين عند لزوم البيان لو كان النسب ثابتا نفيا
حملا لامره على الصلاح بدلالة حال المسلم حتى لا يصير تاركا للفرض لا من تخصيص الاكبر بالدعوة او نقول انما انتفى نسب
الآخرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد لا لما قال لا حاجة الى البيان فانها صارت بثبوت نسب الاكبر ام ولد

فيثبت نسب الاخرين بلا دعوة لانا نقول انما كان كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخرين وفي مسئلتنا
دعوة الاكبر متأخرة عن ولادة الاخرين فلا يكون الاخران ولدي ام الولد بل ولدي الامة فتحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة
فان قيل لما ثبت نسب الاكبر ظهر انها كانت فراشا له من وقت الولادة فيكون ولادة الولدين على فراشه قلنا لا نسلم ذلك
فقد ذكر في المبسوط ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخرين قبل ظهور الفراش فيها فلا يثبت
نسبهما منه الا بالدعوة   وتخصيص الشهود اشارة الى الجواب عن المسئلة الثانية وتقريره ان التخصيص وان لم
يوجب الحكم في مخالفه فلا اقل من ان يورث شبهة وتهمة لان تخصيص الشهود مكانا ايهام انهم يعلمون له وارثا اخر
في غير ذلك المكان وتحرزوا بهذا التخصيص عن الكذب فيورث تهمة والشهادة ترد بالتهمة وعذر ابي حنيفة في قبول
شهادتهم ان سكوتهم عن سائر المواضع سكوت في موضع الحاجة الى البيان لان ذكر المكان ليس بواجب فانهم
لو سكتوا عنه واكتفوا بقولهم لا نعلم له وارثا اخر تقبل شهادتهم اتفاقا والسكوت في موضع الحاجة ليس ببيان الا
ترى انه لو شهدا انه غصب عبدا وشهد اخر انه غصب عبدا اسود تقبل شهادتهما لان هذه الزيادة والسكوت عنه
سواء على ان ذكر المكان يحتمل ان يكون للاحتراز عن المجازفة بانهما انما تفحصا في ذلك الموضع دون سائر المواضع
ويحتمل ان يكون للمبالغة في نفي وارث اخر يعني لا نعلم له وارثا في ارض كذا مع انه مقطع سرته ومجمع اسرته فاحرى
ان لا يكون له وارث اخر في موضع اخر فلما عارض هذا الاحتمال ذلك الاحتمال لا تتمكن التهمة في شهادتهم فتقبل
ولو كان شرطا يعني لو كان الوصف في معنى الشرط وعلقنا به بعدمه لا يدل على عدم الحكم ايضا لان عدم الشرط
لا يدل على عدم الحكم وكذا عدم الوصف الملحق به وذلك لان الشرط داخل على السبب لا على الحكم قصدا لانه هو المذكور
دون غيره وحقيقته ان التعليق عبارة عن امتناع الحكم على تقدير الشرط لا مطلقا فيكون قصده انشاء الطلاق
على تقدير وجود الشرط لا في الحال الا ترى ان اهل اللغة اتفقوا على ان الجزاء متعلق بالشرط واذا كان داخلا على
السبب منعه من اتصاله بمحله وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا كالرمي فان عينه ليس بقتل ولكنه بعرض
ان يصير قتلا اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال بينه وبين الرمية الترس منع الرمي عن انعقاده علة للقتل لا انه منع
بعد وجوده علته وكذا التعليق بالشرط في الشرعيات وهذا لان اعتبار التصرف في الشرع بما له اسباب والاهلية والمحلية
واتصال التصرف بالمحل ثم كما انه عند انعدام المجموع بانعدام الاهلية والمحلية لا ينعقد سببا كبيع الحر والبيع من المجنون فكذا
بانعدام الاتصال فاذا كان الشرط مانعا من انعقاد السببية لا يكون الشرط موجبا عدم الحكم عند عدمه بل يكون
عدم الحكم عند عدمه بناء على العدم الاصلي كما كان قبل التعليق ولا يكون اللفظ سببا زمان وجود التعليق بل انما
يصير سببا عند وجود الشرط فان قيل اذا قال العاقل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم جن ثم دخلت الدار تطلق قلنا
انما يصير ذلك الكلام المعلق تنجيزا عند وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه والتنجيز انما لا يصح من المجنون لعدم اعتبار
كلامه شرعا ولا يعمل عمله وهذا خلاف الاضافة الى زمان كقوله انت طالق غدا لان الاضافة اشتملت على ذكر الزمان
بصفة التأخر وذكر الزمان لا ينافي الحكم والسبب الا ترى انه لو قال انت طالق الساعة ثبت الحكم والسبب جميعا فاما

منع ما يمنع بالاضافة فيه بصفة التأخر الى ذلك الزمان فكان مانعا من وجه دون وجه فعملنا بكونه مانعا للحكم دون
السبب عملا بالشبهين وصار كتأجيل الدين فانه لا يمنع وصول السبب بالمحل لان سبب الوجوب العقد ومحل الدين الذمة
والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت الملك في المبيع وانما يؤخر المطالبة ولذلك لا يمنع التعجيل بخلاف التعليق
فانه للمنع واستحال ان يكون مع المانع سببا   ولان الجزاء في اليمين دليل ثان على ان المعلق بالشرط ليس بسبب في الحال
بيانه ان الجزاء في اليمين بالله تعالى يتقرر كالطلاق والعتاق ونحوهما لا يجب الا بعد انتقاض بركة اليمين وعند عدمها
لا يحنث ابدا ولا يتصور ان يقال لشيء انه سبب لحكم لا يثبت ذلك الحكم الا بعد انتقاضه لانه من اوصاف السبب تصور تقرره عند وجود
السبب فعرفنا انه يعرض ان يصير سببا عند وجود الشرط لا ان يكون سببا في الحال   ولهذا لو حلف لا يطلق اي و
لان المعلق لا ينعقد سببا حال التعليق لو حلف لا يطلق بان قال والله لا اطلق امرأتي ثم قال لها ان دخلت الدار
فانت طالق لا يحنث في اليمين الاولى قبل وجود الشرط في اليمين الثانية اجماعا لان قوله انت طالق لما لم ينعقد سببا لم يوجد
شرط الحنث وهو التطليق في اليمين الاولى فيكون هذا استدلالا بما هو مجمع عليه والزاما به على الخصم وهذا اي دخول الشرط
في الطلاق والعتاق ونحوهما بخلاف خيار الشرط في البيع حيث دخل شرط الخيار داخلا على الحكم دون السبب وهو البيع بدلالة
الاجماع فان من حلف ان لا يبيع فباع بشرط الخيار حنث ولولا انه سبب في الحال لما حنث والمعنى فيه ان البيع في الاثبات لا يحتمل
التعليق لانه خطر لانه يؤدي الى القمار الذي هو حرام وفي جعله متعلقا بالشرط خطر تام ولهذا كان القياس ان لا يجوز البيع مع
خيار الشرط كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوز ذلك نظرا لمن احتاج اليه في المعاملات كيلا يغبن وكان نظيره
اكل الميتة حال المخمصة فيتقدر بقدر الضرورة والضرورة تندفع بجعله داخلا على الحكم دون السبب لو دخل على السبب
يكون داخلا على السبب والحكم جميعا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل
التعليق بالشرط لانهما من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب بلا مانع
من دخوله على السبب فيدخل عليه واذا ثبت ان التعليق تصرف في السبب باعدامه قصدا الى زمان وجود الشرط لا في احكام
السبب قصدا كما قال الشافعي استغنينا عن اقامة الدليل على احكام التعليق لكونها متفرعة على هذا الاصل فيصح
تعليق الطلاق والعتاق ونحوهما بالملك لان التعليق قبل وجود الشرط يمين ومحل التزام اليمين الذمة وهي موجودة
في الحال فاما الملك في المحل فانما شرط لايجاب الطلاق والعتاق وهذا الكلام ليس بايجاب في الحال لما بينا ولا يشترط
الملك في الحال ويبطل التكفير بالمال قبل الحنث عندنا لما بينا انها ليست بسبب في الحال والاداء قبل السبب لا يجوز اتفاقا
كما لا يجوز قبل اليمين   والفرق بين المالي والبدني ساقط اعتباره لان الواجب لله تعالى على العبد هو الفعل
في جميع حقوقه لحصول الابتلاء وانما المال ومنافع البدن آلتان ليتأدى بهما الواجب وكان الاداء في البدني المعلق
بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط فكذا في المالي بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا فعل لان المقصود حصول ما
ينتفع به العبد بجلب نفع او دفع ضرر وذلك بالمال دون الفعل ولهذا لو ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء و
ان لم يوجد من المديون فعل وكذا لو تبرع انسان باداء دينه سقط عن ذمته ولا يعاد لو كان الفعل هو المقصود

لم يتأد الركوع بالنائب كالصلوة لانا نقول المقصود هو حصول المشقة بقطع طائفة من المال وذلك يحصل بالنائب على
ان الإنابة فعل منه فاكتفي عند حصول المقصود بخلاف الصلوة فان المقصود منها هو اتعاب النفس بالعمل لتحصيله وذلك
لا يحصل بالنائب ولا يلزم على ما ذكرنا ان التيمم لا يجوز عند القدرة على استعمال الماء وهذا عمل بمفهوم الشرط لانا لا نعلم ان
التعليق يوجب الحكم عند عدم الشرط بل ندعي ان لا تعرض لحال عدم الشرط والحكم فيه باق على الاصل والاصل فيه
عدم الجواز اذ لو خلينا ومجرد عقولنا لحكمنا بان التراب المغبر لا يقوم مقام الماء المطهر فعرف بالنص كونه مطهرا
حال عدم الماء فيقتصر الحكم عليه ومنها ما قال الشافعي هو ان المطلق يتعرض للذات دون الصفات فحمل
المقيد بصفة من الصفات سواء وردا في سبب او شرط او حكم او حكمين في حادثة واحدة لان المطلق ساكت عن التعرض لذلك
الوصف فيحتمله والمقيد ناطق به محكم فيه وابدا يحمل المحتمل على المحكم ويرجح الناطق على الساكت ولهذا حمل النص المطلق على السوم
وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة اتفاقا وكذا حملت نصوص الشهادة المطلقة عن قيد العدالة وهو قوله تعالى
واشهدوا اذا تبايعتم فاستشهدوا شهيدين من رجالكم على المقيد بها وهو قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع انهما
في حادثتين وكذا نصوص الهدايا في المتعة والقران وهو قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي حملت
على المقيد بالتبليغ في جزاء الصيد وهو قوله تعالى هديا بالغ الكعبة هذا اذا كان المطلق والمقيد واردين في
حادثة واحدة وكذلك اذا وردا في حادثتين مثل كفارة القتل فان الرقبة فيه مقيدة بوصف الايمان فاوجب عدم
الجواز عند عدمه فيعدى هذا الحكم الى سائر الكفارات لانها جنس واحد اذ كل واحد منها جزاء بقية تكفير و
عندنا لا يحمل المطلق على المقيد اذا وردا في الحكم في حادثتين اصلا لا في الحكمين ولا في حكم واحد ولا في حادثة واحدة
بعد ان يكونا حكمين واما في حادثة واحدة في حكم واحد فيحمل بالاتفاق وذلك لان الاطلاق امر مقصود لانه ينبئ
عن التوسعة على المكلف كما ان التقييد امر مقصود ينبئ عن التضييق فعند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال احدهما بالآخر
اما الامكان في حادثتين فظاهر وكذا في حادثة واحدة لجواز ان يكون التوسعة مقصودا للشارع في حكم حادثة والتضييق
مقصودا في حكم آخر في تلك الحادثة كالصوم والاطعام في كفارة الظهار فلا يجوز ابطال احدهما بالآخر قال الله تعالى
لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فيه تنبيه على ان العمل بالمطلق واجب لان الله تعالى نهى عن السؤال عن المسكوت عنه
والوصف في المطلق مسكوت عنه وكان في الرجوع الى المقيد مع امكان العمل بالمطلق اقدام على هذا المنهي والى هذا المعنى
اشار ابن عباس رضي الله عنه حيث قال ابهموا ما ابهم الله تعالى واتبعوا ما بين الله اي اتركوه على ما تركه فان الاستقصاء شوم والمطلق
مبهم بالنسبة الى المقيد فلا يحمل عليه ثم بين المص مثالا لبقاء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده في حادثة واحدة
بعد ان يكونا حكمين فقال قال ابو حنيفة ومحمد فيمن قرب التي ظاهر منها في خلال الصوم ليلا عامدا او نهارا ناسيا
للصوم انه يستأنف الصوم خلافا لابي يوسف والشافعي لان شرط الاخلاء عن المسيس منصوص وهو شرط التقدم عليه
وذلك التقدم المنصوص عليه في الاعتاق والصيام بقوله جل ذكره فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فصيام شهرين
متتابعين من قبل ان يتماسا دون الاطعام حيث لم يذكر فيه قوله فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولم ...

التقدم على المسيس فيه لم يشترط الاخلاء عنه فلا يلزم الاستئناف وانما منع عن المسيس قبل الاطعام عندنا خلافا
لمالك رحمه الله لجواز ان يقدر على التحرير والصيام فيصيران بعد المسيس والنهي اذا لم يكن في عين المنهي عنه لا يقتضي الفساد
ثم قوله ليلا عامدا ليس بقيد لان العمد والنسيان في الليل سواء نص عليه في شرح الطحاوي اما قوله او نهارا
ناسيا احتراز عن العمد فانه اذا قربها بالنهار عامدا فسد صومه وانقطع التتابع ووجب عليه الاستئناف بالاتفاق
وكذا يجوز التيمم بالتراب بالمقيد من الحرث في قوله عليه السلام التراب طهور المسلم وبكل ما كان
من جنس الارض كالجص والنورة والزرنيخ خلافا للشافعي ولابي يوسف واحمد بالمطلق منه في قوله عليه السلام
جعلت لي الارض مسجدا وطهورا اذ الارض تتناولها لان كون التراب مطهرا لا ينافي كون غيره مطهرا ايضا فلا
ليس التراب من قبيل المقيد الاصطلاحي وانما اراد به الخصوص من العموم وقيد الاسامة مشروع في الجواب عن
الصور التي ظن الشافعي ان المطلق فيها محمول على المقيد وتقريره انا لا نسلم ان اشتراط الاسامة في نصب الزكوات
من قبيل الحمل بل انما ثبت ذلك بالحديث المعروف وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة وكذا
قيد العدالة في قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم لا يوجب نفي قبول شهادة الفاسق بل الموجب التوقف والتثبت
في خبر الفاسق الثابت بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وكذا اشتراط التبليغ في الهدايا انما ثبت بقوله
ثم محلها الى البيت العتيق او باشارة اسم الهدي فانه اسم لما يهدى الى الحرم فان قيل انتم قيدتم الصوم بالتتابع في كفارة اليمين
حملا على كفارة القتل والظهار وهذا تناقض في مذهبكم قلنا لا نسلم ان التقييد فيها ثبت بالحمل بل ثبت زيادة على المطلق
بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات فاجتمع المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة فيحمل المطلق
على المقيد اجماعا لان الحكم الواحد لا يقبل وصفين متضادين بان يجب متتابعا وغير متتابع ولا يلزم علينا قضاء
رمضان لان رواية ابي لم تشتهر والزيادة بخبر الواحد لا تجوز بخلاف قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فانها قد اشتهرت حتى جاز الزيادة بها
خلاف ما اذا دخل الاطلاق والقيد في السبب حيث يجري كل واحد منهما على سننه كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب اداؤها
عن العبد الكافر بالنص المطلق وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لانه لا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان
يكون لشيء واحد اسباب متعددة فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل واحد منهما من غير حمل وهو نظير ما سبق
اي العمل بالمطلق والمقيد الواردين في السبب وعدم حمل احدهما على الآخر نظير ما سبق ان تعليق الحكم بالشرط لا يوجب النفي
عند عدمه جاز ان يكون الحكم الواحد قبل وجوده معلقا بالشرط وقبله اي مطلقا عنه لان الارسال والتعليق يتنافيان
وهو انما يمنع ان يثبت الحكم الواحد بالارسال والتعليق معا كالملك يمتنع ان يثبت بالبيع والهبة فاما العدم الاصلي
قبل التعليق كان محتملا للوجود بالارسال والتعليق كما ان الملك قبل ثبوته يحتمل ان يثبت بالبيع والهبة وبعد التعليق لم يتبدل العدم
لما قلنا انه لا يؤثر في المنع فبقي محتملا للوجود بطريقين كما كان واذا ثبت هذا في الارسال والتعليق ثبت في الاطلاق والتقييد
ايضا لان الحكم الواحد قبل وجوده يحتمل ان يثبت مقيدا ويحتمل ان يثبت مطلقا على البدل وان امتنع ثبوته بهما معا فلذلك
لم يجز الحمل والشافعي يقول يحمل المطلق الوارد في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع في صوم كفارة الظهار والقتل وان وردا

وعن العبد المسلم بالنص المقيد بالاسلام وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد

في حادثين وهذا ترك سنة لا اصله لا بما قال انا نحمل المطلق على المقيد اذا كان المقيد نوعا واحدا اما اذا كان نوعين
فلا للتعارض وهنا كذلك لان صوم كفارة الظهار والقتل مقيد بالتتابع وصوم المتعة مقيد بالتفريق وان
كان كفارة لانه بدل عن الهدي الذي هو دم جنايه ولهذا لا ياكل المهدي عنه ولا يكون حمله على احدهما
اولى من الاخر فبقي على اطلاقه لانا نقول لا نم ان صوم المتعة كفارة بل هو نسك محض بدل الهدي الذي صار الصوم
خلفا عنه ولهذا ياكل المتصدق منه عندنا سلمنا ذلك لكنا نم ان صوم السبعة قبل ايام النحر لانه لم يشرع لان
التفريق واجب الا ترى انه اضيف هذا الصوم الى وقت الرجوع بكلمة اذا فلا يكون واجبا قبل مجي وقته كالظهر
قبل وقت الزوال ومنها ما قال بعضهم اعلم ان ورود الحكم بعد السبب على اربعة اوجه احدها ان يعلق الحكم
السبب ويخرج مخرج الجزاء كما روي انه عليه السلام سهى فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا يختص بسببه بلا خلاف لان في الجزاء
تدل على سببية الاول للثاني وثانيها ما اخرج مخرج الجواب للسؤال المذكور سابقا ولا يكون بنفسه كنعم وبلى تقول
اكان لي عليك كذا فيقول نعم او السرقة كما فيقول بلى فيكون مختصا به لان الجواب يتضمن اعادة ما في السؤال قال الله تعالى
فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا وثالثها ما يكون جوابا ويكون مستقلا بنفسه ولا يكون زايدا على قدر الجواب
كما لو قيل لرجل الا تغتسل الليلة من الجنابة او قيل له تعال تغد معي فقال ان اغتسلت الليلة فعبدي حر او ان تغديت
فعبدي حر فكذلك يختص به لان الداعي الى عقده سؤاله فقيد اليمين بتلك الليلة والجنابة حتى لا يحنث بغيرها
عندنا استحسانا خلافا لزفر والشافعي الا ان ينوي لانه لا يحنث بكل غداء وبكل اغتسال ورابعها ان يكون
زايدا على قدر الجواب بان قال عقيب قوله تعال تغد معي ان تغديت اليوم او ان اغتسلت الليلة فعبدي حر فهو موضع الخلاف
فعندنا يصير مبتدا وهذا معنى قول الفقهاء العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وعند الشافعي يحمل على الجواب كما
لو لم تزد لنا لو لم يكن مبتدا يلزم الغاء الزيادة وايضا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في
حوادث خاصة باسباب خاصة وشاع وذاع ذلك بينهم من غير نكير وقال الشافعي هو الجواب والجمع [illegible] مع الزيادة كما في
قصة موسى عليه السلام هي عصاي الاية وفي قصة عيسى عليه السلام قال سبحانك ما يكون لي ان اقول الاية قلنا سلمنا ان
الزيادة على الجواب جائز لغرض وراء الجواب لكن لا يكون ذلك من نفس الجواب حتى لو قال ان اغتسلت الليلة
من جنابة ما لم يغتسل من جنابة لا يحنث لانه افصح واعاد جميع ما في السؤال صريحا فصارت المسئلة على ثلثة اوجه
اما ان يقتصر على قدر الجواب او يزيد عليه او يقصر عن التمام او ياتي بالتمام ومنها ما قال بعضهم ان القران في النظم
يوجب القران في الحكم وقلت لا اشتراك في الحكم عندهم قد يكون بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحديهما غير
المخاطب بالجملة الاخرى كما هو مقتضى قانون علم المعاني ولما لم يكن الصبي مخاطبا بالصلوة اجماعا ينبغي ان لا يكون مخاطبا بالزكوة
ايضا بحكم القران وقد يكون بان يكون الامر الاول للندب فكذا الثاني المعطوف عليه او العكس كما حمل بعضهم قوله
فليتوضأ على الندب بقرينة المعطوف وهو ليبن على صلوته ما لم يتكلم لذلك اي القران والحاصل ان الجملتين اذا عطف احداهما
على الاخرى لا بد من اشتراكهما في المسند اليه او المسند او القيد من قيودهما كما ذكر صاحب المفتاح لان العطف يقتضي ذلك

الا ترى انه لو قال زينب طالق وعمرة تكون مشاركة لزينب في المذكور وهو الطلاق وقال المصنف ايجاب العطف الشركة بين
الجملتين فاسد لان الشركة انما تجب اذا عطف الناقصة لافتقارها الى ما تتم به وهو الخبر فاذا تم بنفسه بذكر
الخبر لم يجب الاشتراك الا فيما يفتقر اليه كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه
الجملة في حق المفرد في حكم الافتقار لعطفه على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها خلافا لما
لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق حيث طلقت ضرتها في الحال لان قوله وضرتك طالق وان احتمل العطف على
الجزاء لكن اظهار الخبر يوجب العطف على مجموع الشرطية لانه لو كان معطوفا على الجزاء لكفى ان يقول وضرتك و
هذا قلنا اي لاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر انه يجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل
على عدم المشاركة في الجزاء قلنا ان قوله تعالى ولا تقبلوا وان كان تاما من حيث انه جملة تصلح جزاء للتي الكريم
كما يصلح للاجلدوا السفيه الغبي اللئيم قاصر نظرا الى الشرط اذ الجزاء لا بد له ان يتعلق بشيء وكان انشاء مثل فاجلدوا
والمخاطب بهما الائمة فجعلنا ملحقا بالاول اي عطفا عليه واما قوله واولئك فجملة اخبارية لا تصلح جزاء لان الجزاء ثم تمام
بولاية الامام ابتداء الا ما يكون حكاية عن حال ماضية فانه بذلك يحصل ولا يصلح عطفا على الجزاء بل على الجملة الشرطية
كما في وضرتك طالق وتمام هذا ياتي في باب الاستثناء ان شاء الله تعالى ومن التمسكات الفاسدة لما فرغ من بيان
الاستدلالات الفاسدة المبنية على القواعد الكلية شرع في بيان بعض الاستدلالات الجزئية الفاسدة فقال
التمسك بما روي انه عليه السلام قاء فلم يتوضأ لاثبات ان القيء غير ناقض للوضوء قليله كان او كثيره كما ذهب اليه الشافعي
فاسد لان المروي انما يثبت عدم التوضي منه عليه السلام عقيب القيء اذ الفاء للتعقيب وليس ذلك محل النزاع وانما النزاع
في انه هل يجب بذلك الوضوء عند ارادة الصلوة ام لا والمروي لا يتعرض له الا ان تراد فقال وكان من عادته عليه السلام الدوام
على الوضوء قاء فلم يتوضأ حتى صلى فحينئذ يكون الاستدلال صحيحا وكذا التمسك بقوله حرمت عليكم الميتة لاثبات تنجس الماء بموت
الذباب والبق والعقرب والزنبور فيه فاسد لان النص يثبت حرمة تناول الميتة والنزاع في فساد الماء بالموت فيه
فان احدهما ليس الاخر بل لازم له وفيه نظر لان الاية بعبارتها ان دلت على الحرمة لانها سيقت لها الا انها تدل باشارتها على
فساد الماء بموت الميتة فيه لان الحرمة مما يصلح غذاء اذا كانت لا للكرامة تكون اية النجاسة ولا شك ان الماء يتنجس بوقوع
النجس فيه وكذا التمسك بقوله عليه السلام للسائلة عن دم الحيض حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء لعدم جواز ازالة النجاسة
بالمائع الذي لا يجوز به التوضي كما ذهب اليه الشافعي ومالك واحمد واسحق وداود ومحمد بن الحسن وزفر لان النص يقتضي
وجوب غسل النجس بالماء حال قيامه على المحل ونحن نقول به وانما الخلاف في انه لو زال ذلك النجس بالمائع هل يحصل الطهارة
ويسقط غسله بالماء ام لا والحديث لا يتعرض لذلك وكذا التمسك بقوله عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة بشيء لحرمة الانتفاع
بشعر الميتة وعظمها كما ذهب اليه الشافعي في احد قوليه فاسد لان النص يقتضي حرمة الانتفاع بالميتة وهم لا يسمونها اذ
الموت انما يحل الحي لا ما لا حياة فيها لان الحي لا يتالم بقطعها اذا لم يصل اثر الفعل الى اللحم ولكن الشافعي يقول ان حلت الحياة فيهما
فيكونان ميتتين كساير الاجزاء والا فهي حادثة من البدن فيتبعه في الطهارة والنجاسة كما يتبعه في الجنابة والحدث وكذا

التمسك بقوله عليه السلام في اربعين شاة شاة لعدم جواز القيمة كما ذهب اليه الشافعي رح ومالك واحمد فاسد لان النص
يعين الواجب كما ذهب اليه ابو يوسف رح ومحمد ان الواجب هو المنصوص عليه والقيمة بدل او ليسان ان الواجب احدهما
لا بعينه ويتعين باختيار كما في خصال الكفارة كما ذهب اليه ابو حنيفة رح ويكون ذكر الشاة لتقدير الواجب
لا لتعيينه عنده وكيف ما كان لا يكون للنص تعرض لموضع الخلاف اذ الخلاف في ان اداء القيمة هل يخرجه عن العهدة
اما بانها عين ما وجب او بدله وكذا الاستدلال بقوله تع واتموا الحج والعمرة لله لفرضية العمرة كما ذهب اليه
الشافعي فاسد لان النص يقتضي وجوب الاتمام ولا دليل في ذلك على كونهما واجبين او تطوعين او كان احدهما
واجبا والآخر تطوعا اذ قد يؤمر باتمام الواجب والتطوع بعد الشروع وكذا الاستدلال بقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم
بالدرهمين على اثبات ان البيع الفاسد لا يفيد الملك وان اتصل به القبض فاسد لانه انما يقتضي حرمة هذا البيع
والتصرف الحرام لا ينفي ترتب الاحكام الشرعية عليه كاستيلاد الاب جارية ابنه فانه حرام مع انه يسقط عنه الحد
ويثبت النسب وكذا الثوب الـ[illegible] مغصوب حرام مع انه يجوز الصلوة به وكذا حل الشاة المغصوبة المذبوحة بسكين
مغصوب ويجوز الاصطياد بقوس مغصوب ووطي الحائض وما يشاكلها من المسائل والحاصل اكثر لو بالمثل وحرمت

اكثر التمسكات الخصوم خارجة عن قانون التوجيه

اعلم بان اصول الشرع ثلثة اي الادلة التي ثبت بها الاحكام الشرعية ثلثة وان قيل ينبغي ان يقول اربعة والرابع العقل
فانه وان لم يكن حجة في العمليات فلا شك انه حجة في الاعتقاديات والشرع يتناولهما فان اصول الشرع اعم من
اصول الفقه قلت عرفنا بيان الادلة المختصة بشريعة محمد عليه السلام ولا شك ان حجية العقل غير مختص بها بل هي
حجة في جميع الملل والملك وهذه الثلاثة اصول مطلقة لان كل واحد منها يثبت الحكم ابتداء واما القياس لما كان
اصلا بالنسبة الى الحكم فرعا بالنسبة الى الثلاثة الاول وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر قال والاصل الرابع القياس
بالمعنى المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض الثابتة بقوله تع قل هو اذى
فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى واما المستنبطة من السنة فكقياس حرمة قفيز جص بقفيزين منه على حرمة
قفيز من الحنطة بقفيزين منها الثابتة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث بعلة القدر والجنس واما المستنبط
من الاجماع فكتعدية حرمة المصاهرة من الوطي الحلال الى الوطي الحرام بعلة الجزئية والبعضية وانما انحصر الدليل الشرعي
في الاربعة لان الدليل الشرعي اما ان يكون واردا من جهة الرسول عليه السلام اولا والاول اما ان يكون متلوا
وهو الكتاب اولا وهو السنة ويندرج فيها قول الرسول وفعله وتقريره والثاني وهو الذي لا يكون واردا
من جهة الرسول اما ان يكون صادرا عمن لا يجوز عليه الخطاء وهو الاجماع اولا وهو القياس من قول صاحب التحقيق
ان الاستدلال بافعال النبي عليه السلام من الاستدلالات التي تقاس على الطلاقة مسطورة فيه فان قلت وقد ثبت الحكم بشرائع
من قبلنا وبالتعامل وبقول الصحابي فكانت الادلة سبعة قلت شرائع من قبلنا انما تلزم اذا قص الله ورسوله
بلا انكار فكان الدليل في الحقيقة الكتاب او السنة والتعامل يلحق بالاجماع وقول الصحابي بالسنة لاحتمال السماع

من هذه الاصول الثلاثة اذا نظر اليها يستنبط

والحجة في الاصل نوعان اعلم ان الحجة الشرعية نوعان موجبة للعلم ومجوزة قال القاضي الامام ابو زيد رح
الموجبة ما اوجب العلم بموجبها قطعا حتى لم يجز خلافه والمجوزة ما جوزت اطلاق اسم العلم على موجبها وهو علم
غالب الرأي وان جوزت خلافه والموجبة اربعة كتاب الله وخبر رسول الله عليه السلام المسموع منه والخبر المروي
عنه بالتواتر والاجماع واصلها السماع منه عليه السلام اي طريق ذلك كله واحد وهو خبر الرسول الا انه نوع كتاب الله تع
لا خبر الرسول والسنة المروية عنه عليه السلام بالتواتر كالمسموع من فيه عليه السلام والاجماع سنده قول رسول الله
عليه السلام والمجوزة اربعة ايضا العام المخصوص من كتاب الله تع والسنة المتواترة والاية المأولة وخبر الواحد
والقياس وفي هذا الحصر نظر لان الخبر المشهور والاجماع الذي نقل الينا بطريق الآحاد من المجوزة ينبغي ان يقول المجوزة
ستة لا يقال الامام ان المشهور من المجوزة بل هو من الموجبة لانا نقول عن الرابع يلزم بطلان احد الحصرين لانه ان
كان من المجوزة فكما قلنا وان كان من الموجبة فيلزم بطلان الحصر في الاربعة ويمكن ان يجاب عن الحديث المشهور
لا عن الاجماع بان يقال انه مندرج في خبر الواحد لانا المشهور احاد الاصل متواتر الفرع فيكون المراد من خبر الواحد
ما لا يكون متواترا

اما الكتاب فالقران المنزل على الرسول اعلم ان القران مصدر كالقرائة واريد هنا
المقروء فيتناول جميع ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها فاحترز بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية وعن الوحي الذي
ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما يكون منزلا من حيث النظم وبقوله على الرسول عن المنزل على غيره من الانبياء لان اللام فيه
للعهد وهو رسولنا عليه السلام وبقوله المكتوب في المصاحف عن المنزل الغير المكتوب كالذي نسخ تلاوته وبقي احكامه
مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله تعالى وعن الاحاديث القدسية وبقوله المنقول
عنه نقلا متواترا عما اختص بمصحف ابي وغيره مما نقل الينا بطريق الآحاد كوجدة من ايام اخر متتابعات وبقوله
بلا شبهة عما اختص بمثل مصحف ابن مسعود رضه مما نقل عنه او عن غيره بطريق الشهرة حتى لو صلى بما تفرد به ابن مسعود رضه
لم يجز لفقد شرطه وهو التواتر بلا شبهة وهذا على قول الجصاص ظاهر لانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر وعلى قول غيره
يكون قوله نقلا متواترا احترازا عنهما وقوله بلا شبهة تاكيدا ولا يخفى ان هذا تعريف رسمي لانه اخذ فيه الكتابة
في المصحف والنقل وهما من العوارض ولهذا كان قرانا قبل الكتابة والنقل في زمن النبي عليه السلام وقال صاحب التحقيق انه
ليس بحد حقيقي سواء اريد به تعريف مجموع الكتاب او تعريف ما يطلق عليه اسم الكتاب في الشرع حقيقة او مجازا
حتى دخل فيه الكل او البعض لانه لم يتعرض فيه للاعجاز وهو ذاتي للكتاب المحدود وفيه نظر لانا لا نسلم كون
الاعجاز ذاتيا لانا قد نعقل الكتاب مع الذهول عن الاعجاز على ان الاية وما دونها ليس بمعجز اصلا فضلا عن كونه
ذاتيا له ولا يلزم التسمية اي لا يلزم علينا ان هذا الحد غير مطرد لان التسمية سوى التي في سورة
النمل لم تجعل من القران مع انها دخلت في الحد لانها كتبت في المصاحف ونقلت الينا نقلا متواترا لانه ذكر ابو بكر
الرازي ان الصحيح من المذهب انها منزلة من القران لا في اوائل السور ولا من اخرها ولهذا كتبت بقلم الوحي مع ان
تجريد المصحف عن غير القران مامور به في قوله عليه السلام جردوا واعتناء ـكم حتى منعوا من التعشير والنقط

اية

كيلا تختلط بالقرآن غيره ولكن كتبت بخط على حدة ليعلم انها ليست من اول السورة ولا من اخرها بل انزلت
للفصل بين السور وللابتداء تبركا بها قلت في هذا الجواب نظر لان الرازي يقول انها اية واحدة انزلت للفصل
بين السور فلا تكون قرآنا في اول كل سورة مع كونها مكتوبة فيها فلم يطرد الجواب لو لم يكن المراد من الكتابة
على مذهبه انها بل الجواب الصحيح ان يقال الحيثيات مأخوذة في الحدود وانما لا يطرد الجواب لو لم يكن المراد من الكتابة
الكتابة على انه قرآن وليست التسمية كذلك بل كتابته للفصل والتبرك بها ولم يجهر ليس من لوازم
جواب عما يقال لو كانت التسمية من القرآن وجب ان يجهر بها كما يجهر بسائر القرآن فاجاب بان الجهر ليس من ضرورة
كونه قرآنا كما في الفاتحة في الاخريين على ان فيه معنى اخر وهو ان يعلم بالاخفاء انها ليست من الفاتحة
قلت ولا يخفى ما في هذا الجواب من الضعف وعلى ما اخترناه من الجواب لا يرد سؤال الجهر حتى يحتاج الى
الدفع وعدم تأدي الصلوة بها جواب عما يقال لو كانت التسمية اية من القرآن وجب ان يتأدى فرض القراءة
بها عند ابي حنيفة رح فاجاب بانها لم يتأد بها عند ابي حنيفة رح فرض القراءة عند لاختلاف العلماء في كونها
اية قال بعض العلماء ليست بقرآن فضلا عن ان يكون اية فادنى درجات الاختلاف المعتبر ايراث الشبهة
وبهذه الشبهة لم يسقط فرض القراءة بها ولم يسقط حرمة قراءة التسمية عن الحائض والجنب بنية القراءة
والرواية تشهد له اي لقول الرازي انها من القرآن حيث قال اصحابنا رح فالوا في المصلي وسعوذ بالله من
الشيطان الرجيم ثم يسمي القراءة ويخفي بسم الله الرحمن الرحيم ففصلوها عن الثناء والتعوذ ووصلوها
بقراءة القرآن فدل هذا الاطلاق على انها من القرآن عندهم وقد روي ذلك عن محمد بن الحسن انها من القرآن المعجز
في المعنى ثم على اصح المذاهب لان القرآن حجة على كافة الناس حيث تحداهم الرسول عليه السلام به قال
تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن الاية ومعلوم ان العجمي كما يعجز عن الاتيان بمثله في البلاغة يعجز عن الاتيان
بمثل شعر فصحاء العرب مثل امرئ القيس وغيره فلو كان تعجيزه عن الاتيان بمثل القرآن في البلاغة حجة عليه لكان
عجزه عن اتيان مثل شعر امرئ القيس حجة عليه فبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم فظهر ان المعنى معجز
ايضا ليكون عجزه عن اتيان مثله بلفظه حجة عليه وفي الملازمة نظر لان الحجة ليست عجزه فقط بل عجزه و
عجز من تم النهاية في الفصاحة والبلاغة من العرب العرباء وعجز الكل عن باس عن الاتيان بمثل شعر
امرئ القيس فلهذا لم يصر حجة عليه حتى انه لو كان الاعجاز حاصلا بدون النظم لم يكن الاعجاز مختصا بالقرآن
بل يكون بعض الاحاديث معجزا ايضا وهذا خرق للاجماع والحق ما ذهب اليه المتكلمون ان اعجاز القرآن لفصاحته
وبلاغته لا للمعنى فقط كما عرف في موضعه ولهذا ابو حنيفة لم يجعل النظم لازما الا ان الاعجاز في المعنى تام كما هو
في النظم والمأمور به في التلاوة قراءة ما هو معجز لم يجعل ابو حنيفة النظم امرا لازما لجواز الصلوة اما لان للمعنى مقام
النظم والمعنى لا شتراكهما في الاعجاز ... لانه جعل القرآن اسما للمعنى فقط كما ظنه بعض مشايخنا على انه قد روي عنه
الرجوع الى قولهما وعليه الاعتماد لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وفيه نظر لانه لا يلزم ان المأمور به قراءة ما هو معجز

وهذا الزم على مذهبه لان الاية الواحدة تكفي عنده مع انها ليست بمعجزة قال الله تعالى فأتوا بسورة من مثله و
هذا غاية التحدي وفي قوله خاصة تنصيص على ان فيما سوى من الاحكام من حرمة كتابة المصحف بالفارسية
وحرمة المداومة والاعتياد على القراءة بالفارسية النظم لازم كالمعنى ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة
بالقراءة الفارسية لان ذلك ملحق بها وكذا لا يلزم حرمة مس مصحف كتب بالفارسية على غير المتطهر وحرمة قراءة
القرآن بالفارسية على الجنب والحائض لان ذلك لا يروى عن السلف قلنا ان نمنع ولو سلم فالنظم اذا فات فالمعنى الذي
هو المقصود قائم فثبت هذه الاحكام احتياطا لا على ان النظم ليس من القرآن واقسام النظم والمعنى
اعلم ان المراد من الاقسام التقسيمات لان قسم الشيء حقيقة ما لا يجتمع مع ذلك الشيء وهذه الاقسام يجتمع بعضها
مع بعض يعني يقسم الكتاب باعتبار الى كذا وباعتبار الى كذا والمعنى التقسيمات الواردة على الكتاب من حيث
يتوقف على الاقسام الحاصلة من تلك التقسيمات ويرجع اليها معرفة احكام الشرع اربعة وهذا التفسير ظاهر من
في عبارة الشيخ قلنا ثم كل قسم منها ينقسم الى اربعة اقسام وبانضمام الاربعة المقابلة للقسم الثاني صار
عشرين وقد يستوفى ان اقسامه بحمد الله تعالى وانما قيد باحكام الشرع لان الكتاب بحر عميق لا تنقضي عجائبه
ولا تنتهي غرائبه يستفاد منه احكام غير احكام الشرع فبالنظر الى استفادة تلك الاحكام ربما تزيد تقسيماته
على الاربعة مثلا بالنظر الى البيان الى الابتدائي والانكاري والطلبي والتشبيه والاستعارة والكناية
وانواع البديع وكذا بالنظر الى النحو والصرف وغيرهما من العلوم المستفادة منه فلو لم تقيد به لما استقام حصر
قوله اربعة وقال صاحب التحقيق احترز به عما لم يحصل به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم و
هذا لا يكاد يصح اذ ما من معنى يستفاد من الكتاب الا تهيئة الطرق سواء كان ذلك حكما شرعيا او لا فلا
معنى للاحتراز عنه وكذا السنة اعني بها قول الرسول عليه السلام جامعة للامر والنهي اي تشارك
الكتاب في الاقسام المذكورة فيكون بيانها في الكتاب بيانا فيها وللسنة اقسام اخر على الخصوص وهذا
باب بيان تلك الاقسام فنقول السنة نوعان مرسل ومسند فالمرسل في الاصطلاح ما لم يذكر الراوي
واسطة بينه وبين الرسول عليه السلام كما تقول قال رسول الله صلعم والمسند بخلافه والمرسل اربعة
انواع ما ارسله الصحابي به وهو في العرف من رآه عليه السلام وطالت صحبته معه وان لم يرو عنه عليه السلام
وقيل ان لم يطل وذلك مقبول بالاجماع حملا لروايته على السماع منه عليه السلام والثاني ما ارسله القرن
الثاني والثالث اي التابعون وتبع التابعين وهو حجة عندنا وعند مالك وفي احدى الروايتين عن
احمد بن حنبل خلافا للشافعي رح على التفصيل الذي نذكره واحتج اصحابنا على قبول المراسيل باجماع الصحابة
والتابعين اما اجماع الصحابة فانهم اتفقوا على قبول روايات الاحداث من الصحابة كابن عباس وابن
عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من الذين لم يكن لهم كثير صحبة مع رسول الله عليه السلام وكانوا يرسلون ولم يرو
عن احد منهم انكار ذلك او تفحص انهم رووه من رسول الله عليه السلام بواسطة او بغير واسطة

قال البراء بن عازب ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله صلعم وانما كان يحدث بعضنا بعضا لكنا
لا نكذب واما اجماع التابعين فان ارسال الحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي كان مشهورا مقبولا عندهم
من غير نكير احد فكان اجماعا وبالدليل المعقول وهو ما اشار اليه المصنف ان العدل اذا وضح له طريق الاتصال
واستبان له الاسناد ارسل تيقنا بثبوت المروي واعتمادا على صحته بل هذا فوق المسند كما اختاره عيسى
بن ابان وهو اختيار المصنف حيث قال من اشتهر عنده حديث بسماعه بطرق متعددة طواها وقال قال رسول الله
صلعم واذا بلغه من واحد اسنده ليحمله ما تحمل عنه وليضيف الطعن اليه عند ظهور ضعفه قال من قال لكم
حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله سمعته من سبعين او اكثر وقال ابن سيرين ما كنا
نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة وقال الاعمش قلت لابراهيم النخعي اذا رويت لي حديثا عن عبد الله فاسنده
لي فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي روى لي ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد روى
لي غير واحد ولان الكلام في ارسال من لو اسند عن غيره يقبل اسناده ولا يظن به الكذب على ذلك
الغير فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلام اولى وهذا لانه اذا اسند فانما يشهد عليه بانه
روى ذلك واذا ارسل فانما يشهد على رسول الله بانه قال ذلك ومن لا يستجيز تلك الشهادة على غير النبي عم
بالكذب كيف يظن به انه يستجيز الشهادة على النبي عليه السلام والاحتياط فيه مع قوله عليه السلام من كذب علي متعمدا
فليتبوأ مقعده من النار وثبت ان الارسال اقوى اتصالا من الاسناد لكن هذا ضرب مزية
جواب عما يقال لو كان المرسل راجحا على المسند لجاز النسخ به اي الزيادة على كتاب الله تع كما جاز بالمشهور
فاجاب بانه انما لم نجوز ذلك لان هذا ضرب مزية ثبت للمراسيل بنوع من الاجتهاد فلو جازت الزيادة
بها لكان فيه شبهة الزيادة بالاجتهاد بخلاف المشهور لان الشهرة تقوي وصف الاتصال برسول الله عم
والخبر انما صار حجة بالاتصال فكان الرجحان فيه لمعنى في نفسه واما مراسيل من دون هؤلاء اي من دون القرون
الثلاثة وهو النوع الثالث من اقسام المراسيل فقد اختلفوا في قبولها قال ابو الحسن الكرخي يقبل مرسل كل
عدل في كل عصر لان العلة التي توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وهي العدالة تشمل سائر القرون وقال عيسى
ابن ابان وابو بكر الرازي لا تقبل لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب بشهادة النبي عليه السلام فلا بد
من البيان الا اذا اشتهر بانه لا يروي الا عمن هو ثقة عدل مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله من الائمة المشهورين
بالرواية عن الثقات وتحمل الناس العلم منهم وقال الشافعي لا تقبل مراسيل غير الصحابي الا ان يثبت اتصاله
من وجه اخر قال ولهذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد لان الجهل
بالراوي جهل بصفاته التي يصح روايته عنه بها فيمنع القبول فلان معرفة شرط الرواية فمن لم يدركه لا يحصل
الا بالسماع عمن ادركه واذا كان من ادركه عدلا ثقة فانه لا يروي عنه مطلقا ما لم نعرف السماع الشرائط فيه
الا انه لو اسند الرواية الصحيح روايته فكذا اذا ارسل على ان ولد نقل المرسل ان اسند منظور فيه لان العمل يكون بالسند
نرى

لا بالمرسل وقد اجاب عنه بان المقصود العمل بالمرسل يقويه الاسناد وان لم يثبت عدالة اسناده وان
اتصل من وجه دون وجه اي ارسل الراوي من وجه واسند من وجه وهو النوع الرابع من المراسيل فلا كلام
في قوله عند من يقبل المرسل واما من لم يقبله فقد اختلفوا فيه قال بعض اهل الحديث انه مردود لان الانقطاع
دليل الجرح والجرح اولى من التعديل واكثرهم على انه يقبل لان الاتصال وكل الاتصال من وجه لان المرسل ساكت
عن حال الراوي والمسند ناطق بها والساكت لا يعارض الناطق والمسند اقسام اعلم ان المسند ثلاثة
اقسام المتواتر والمشهور والآحاد اما المتواتر فهو في اللغة المتتابع والتواتر التتابع ماخوذ من قولهم تواترت
الكتب اي جاءت بعضها في اثر بعض من غير ان ينقطع وفي الاصطلاح ما يرويه قوم الخ ثم اتفقوا على ان من شرطه
كثرة المخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواضعة وهو معنى قوله لا يتوهم تواطؤهم على
الكذب وان يكونوا عالمين بما اخبروا علما مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل العقل مثلا لو ان اهل خوارزم
اخبروا عن حدوث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين في الكثرة
والاسناد الى الحس واليه اشار بقوله ويدوم على هذا الحد ثم قول الشيخ لا يحصى عددهم يشير الى اشتراط خروج عدد
المخبرين عن الاحصاء والحصر واليه ذهب قوم وذهب الجمهور الى ان ذلك ليس بشرط فان الحجيج او اهل الجامع لو اخبروا
عن واقعة صدتهم عن الحج او عن الصلاة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين الا ترى ان نقل القران وتواتر
نقل الصحابة بزعم انهم مما يحصون ويمكن ان يكون مراد الشيخ منه مطلق الكثرة لا حقيقته لان مثل هذه العبارة
فشا استعماله في الكثرة قال محمد رحمه الله في كتاب السير المائة وما دونها مما يحصون وما وراءها مما لا يحصى
فيكون موافقا لمذهب الجمهور وانما قيد بالعدالة لما بينا انه في بيان المتواتر من السنة والعدالة شرط فيه
وان لم يكن شرطا في غيره للقطع بان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم بخبرهم وان كانوا
كفارا والصحيح ان العدالة ليست بشرط مطلقا وقوله وتباين اماكنهم يشير الى اشتراط اختلاف بلدانهم و
اوطانهم ومحالهم وهو مختار البعض لانه اشد تاثيرا في امكان التواطي وعند الجمهور لا يشترط ذلك لحصول العلم
باخبار متوطني بلدة واحدة وبهذا الظهر بطلان قول من اعتبر فيه عددا معلوما وهو خمسة او اثنا عشر او عشرون او اربعون
او سبعون والصحيح انه غير منحصر في عدد مخصوص وضابطه ما حصل العلم عنده فحصول العلم الضروري يستدل على ان
العدد الذي هو كامل عند الله تعالى قد توافقوا على الاخبار لا انا نستدل بكمال العدد على حصول العلم يدل عليه انا نقطع
بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصلا بل لو كلفنا انفسنا معرفة ذلك العدد لم نجد الى ذلك سبيلا
الا انه يحصل بتزايد الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل بالتدريج وذلك مثل نقل القران والصلوات الخمس
واعداد الركعات ومقادير الزكوات وما اشبه ذلك مثل روش الجنازة واعداد الطواف والوقوف بعرفات
وانه يوجب علم اليقين علما ضروريا اي الجمهور ذهبوا الى ان المتواتر يوجب علم اليقين وقالت السمنية والبراهمة
انه لا يوجب الا الظن وذهب قوم منهم النظام وابو عبد الله البلخي انه يوجب علم طمانينة اي طمانينة القلب فوق الظن

مع توهم الكذب ثم القائلون بكونه موجبا لعلم اليقين اختلفوا فيما بينهم فقال الجمهور منهم انه يوجب علما ضروريا وهو اختيار
المصنف وقال ابو الحسين البصري والكعبي وامام الحرمين والغزالي انه يوجب علما استدلاليا احتج النافون لكونه
مثبتا للعلم بان المتواتر مركب من الآحاد وكل واحد يحتمل الكذب حالة الانفراد وبانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا
الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال لانقلب الجائز ممتنعا قلنا لم لا يجوز ان يحصل اليقين من انضمام الظنون لان سلب الاحتمال ويتوهم محال صح
يقينا كما يحصل الشبع والري والسكر من الاكل والشرب على التدريج مع ان كل لقمة وقطرة لا تفيد واحتج القائلون
بالعلم الاستدلالي بان الاستدلال ليس الا ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم به اي بموجب الخبر
المتواتر لا يحصل الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه امر محسوس فان المخبرين لا حامل لهم على التواطي على الكذب وان
يعلم ان ما كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه الصدق لعدم الواسطة بينهما وبانه لو كان ضروريا لما اختلفوا
فيه كما لم يختلفوا في ان الشيء اعظم من جزئه ولما اختلفوا فيه علمنا ان العلم الحاصل به مكتسب قلنا لا نم ان العلم بصدق
الخبر المتواتر يتوقف على العلم بهذه الامور بل اذا حصل العلم بصدقه علم بعد انه لا داعي له على تواطئهم على الكذب
لا ان العلم بصدق الخبر المتواتر يفتقر الى سبق علم تلك الامور فيكون العلم بصدق الخبر ضروريا وحصول صورة الترتيب
لا يستلزم كونه نظريا لان ذلك ممكن في كل ضروري حتى في اجلى البديهيات كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون
بان يقال الكون واللاكون متقابلان والمتقابلان يمتنع اتصاف الشيء بهما وقوله لو كان ضروريا لما وقع فيه
الخلاف قلنا اذا لعناد من الشرذمة القليلة لا ينافي الضرورة على انه منقوض بالعلم الحاصل بالحواس فانه ضروري مع
وقوع الاختلاف فيه وقول المص ومن انكره لم يعرف دينه ودنياه رد لمن ينكر كون المتواتر موجبا للتيقن
لا لمن ينكر كون موجبه ضروريا لان كون ذلك نظريا لا ينافي المعرفة بهذه الاشياء وبيانه ان من انكر كون المتواتر
موجبا لليقين لا يحصل له المعرفة بدينه لان دينه انما يثبت برسول من الله تعالى ارسل وكتاب من عنده انزل
وذلك لا يثبت عنده الا بالتواتر ولا يحصل له المعرفة بدنياه ايضا وهو العلم بالملوك الماضية والبلدان
النائية كمكة وبغداد ولا يحصل له المعرفة بانه ابن فلان وفلانة وعمه فلان واخاه فلان وان نفسه خلقت
من ماء مهين وكان رضيعا صغيرا فصار شريفا كبيرا لان كل ذلك انما يعرف بالخبر وقد انكر كونه موجبا اليقين
والمشهور وهو ما كان من الآحاد في الاصل اي الابتداء ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب
وهم القرن الثاني ومن بعدهم من القرن الثالث ولا اعتبار للقرون التي بعدهم فان عامة اخبار الآحاد
في الاصل ليس بمشهور وذلك غلط فان ما شهد عليه التابعون وغيرهم لما كان موجبا للطمانينة والشهرة كان
ما شهد عليه الصحابة اولى ان يكون كذلك واليه اشار عيسى بن ابان حيث قال ان المشاهير ما اتفق العلماء في الصدر
الاول والثاني ومن بعدهم على قبوله مثل حديث الرجم فعلى هذا يكون قول المص ثم وهم القرن الثاني ومن بعدهم لبيان
ان الانتشار في القرن الاول ليس بشرط لصيرورة الحديث مشهورا بل يكفي الانتشار في القرنين اللذين بعده نعم لان الانتشار في القرن الاول صح
واولئك قوم ثقات ائمة لا يتهمون فصار بشهادتهم هؤلاء الائمة الثقات وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال
الجصاص

الجصاص وهو ابو بكر الرازي من اصحابنا ان المشهور احد قسمي المتواتر يعني ان المتواتر نوعان كامل وهو ما ذكرنا
وقاصر وهو ان يكون آحاد الاصل متواتر الفرع والاول يوجب علما ضروريا والثاني استدلاليا لما اجرى ان الزيادة
على النص تثبت بهذه الاخبار وانها نسخ ولا يجوز نسخ ما يوجب علم اليقين الا بما يوجب علم اليقين وقال عيسى
بن ابان يضلل جاحد المشهور ولا يكفر وقال الامام ابو اليسر وثمرة الخلاف تظهر في الاكفار فعند الجصاص يكفر
وعند عيسى بن ابان لا يكفر ونص شمس الائمة السرخسي على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق وعلى هذا لا يظهر ثمرة الخلاف
وهو الصحيح عندنا وهو مذهب عيسى بن ابان هو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به
بمنزلة المتواتر وكان في انكاره تخطئة العلماء والسلف وليس فيه تكذيب الرسول عليه السلام لكونه آحاد الاصل
وتخطئة العلماء لا يكون كفرا بل يكون بدعة وضلالا بخلاف المتواتر لان في انكاره تكذيب الرسول عليه السلام
لان اوله كآخره فصار كالمسموع من رسول الله عليه السلام وتكذيب الرسول عليه السلام كفر ولكن مع هذا صحت الزيادة
به على كتاب الله تعالى وهي نسخ عندنا خلافا للشافعي اي ان الزيادة نسخ معنى لتغيير المشروع بها بيان انه صورة لان
النسخ ابطال والزيادة تقرير والمشهور متواتر معنى لان الامة تلقته بالقبول ومن الآحاد صورة فجوزنا به النسخ
المعنوي دون النسخ المطلق توفيرا على الشبهين حظهما وهكذا اي الزيادة على الكتاب بالمشهور مثل زيادة
الرجم في حق المحصن والمسح على الخفين بما اشتهر من الاحاديث فيه والتتابع في صيام كفارة اليمين بقراءة
ابن مسعود رضه فصيام ثلثة ايام متتابعات لكنه لما كان من الآحاد في الاصل جواب عما يقال لما
كان بمنزلة المتواتر حتى صحت الزيادة به على كتاب الله تعالى مع انها نسخ ينبغي ان يكون موجبا علم اليقين كالمتواتر
فقال كونه من الآحاد في الاصل اورث شبهة سقط بها علم اليقين فاوجب الطمانينة وخبر الواحد
وهو القسم الاخير من اقسام المسند وهو الخبر الذي يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا ما لم يبلغ الشهرة والتواتر
قوله الواحد او الاثنان اشارة الى رد قول الجبائي حيث قبل خبر الاثنين دون الواحد مستدلا بان امر الديانات
رد لما كان اعظم واهم من امر المعاملات كان اولى باشتراط العدد فيه والى قول من شرط الاربعة من العدد متمسكا
بان امر الديانات لما كان اهم نعتبر فيه اقصى عدد اعتبره الشرع في باب الشهادة وهو الاربع وهو حجة
للعمل به اي خبر الواحد حجة موجبة للعمل في الامور الدينية والدنيوية خلافا للبعض بالكتاب والسنة والاجماع والدليل
المعقول اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون فان الله تعالى اوجب الحذر بانذار الطائفة لان لعل للترجي وهو في حق الله تعالى محال فيحمل على الطلب لانه لازم
للترجي لان المترجي للشيء طالب والطلب من الله تعالى امر فثبت ان الله امر بالحذر عند انذار الطائفة فمعنى وجوب
الحذر عند انذار الطائفة فلو لم يكن قول الطائفة حجة لما وجب الحذر والطائفة للواحد كما قاله محمد بن كعب او للواحد
فما فوقه مما دون المتواتر كما قاله عكرمة وقيل في سبب نزول قوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ان المراد
به رجلان وان كان الصحيح ما ذكره صاحب الكشاف ان المراد بهما الاوس والخزرج او نقول الفرقة اسم جماعة اقلها ثلاثة والطائفة

بعضهم وبعض الثلاثة واحداً واثنان ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت المراد به جميع الطوائف
لانه قال من كل فرقة منهم طائفة فربما يبلغون عدد التواتر قلت قوبل الجمع بالجمع فيقتضي الانقسام
على انه لا يتصور الرجوع من الطوائف كلها الى قوم واحد منهم لانه انما يقال رجع الى فرقة اذا كان
منهم اولا قال ابن الحاجب رحمه الله هذا الاستدلال بعيد لان المراد الفتوى في الفروع سلمنا ذلك لكنه ظاهر
ولا يجري في الاصول واما السنة فقد صح ان النبي عليه السلام قبل خبر الواحد مثل خبر الواحد مثل خبر بريرة فيما
يهدى اليه وخبر سلمان في الهدية والصدقة وغير ذلك مما لا يحصى ومعلوم منه عليه السلام بالتواتر انه لم يرسل
الى كل قبيلة وبلد الكل واحد وانما بعث الى الآفاق رسلا فانه بعث عليا ومعاذا الى اليمن وعتاب بن اسيد
الى مكة وكتابا بايدي الافراد كدحية الكلبي ارسله بكتابه الى قيصر وحاطب ارسله بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية
الى النجاشي فلو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما اكتفى ببعث الآحاد لان ذلك يفضي عليه باب الطعن والتقصير في
الشرائع الى الامة واما الاجماع فانه قد تواتر ان الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالآحاد وحاجوا بها وهذا اشهر من ان يخفى على عاقل
واما المعقول فهو ان خبر المسلم العاقل العدل محمول على الصدق ظاهرا لان عقله ودينه يحملانه على الصدق ويزجرانه
على الكذب لانه محظور دينه وعقله فيفيد غلبة الظن وانما يوجب العمل لعدم توقف وجوب العمل على العلم اليقيني
لانعقاد الاجماع على ان المجتهد اذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل   والشهادة انما اختصت
جواب عن تمسك الجبائي بان انكار المدعى عليه عارض دعوى المدعي فاذا انضم شاهد بعد ترجح جهة الصدق
به لكن عارضه شهادة الاصل وهو تمسك المدعى عليه بالبراءة فان الذمم خلقت في الاصل بريئة وعن الحقوق عرية
فلا بد من شاهد آخر ليترجح جانب المدعي في ظهور الصدق ويكون شغل ذمة المدعى عليه بحجة قوية سالمة عن المعارضة
بخلاف الديانات فانه لا معارض فيها من جهة السامع وقد ترجح جانب الصدق بالعدالة فلا حاجة الى اشتراط
العدد فيه   ثم الخبر اذا لم يكن منقطعا يعني اعلم ان الانقطاع نوعان انقطاع صورة كما في المراسيل وذلك
اربعة اوجه كما مر وانقطاع معنى فانه ينقسم قسمين اما ان يكون ذلك المعنى دليلا معارضا او نقصانا في حال الراوي
يثبت به الانقطاع واما الانقطاع بدليل معارض فعلى اربعة اوجه احدها لمخالفة كتاب الله تعالى بان يكون
مردودا منقطعا لان كتاب الله تعالى ثابت بيقين وفي اتصال خبر الواحد بالرسول شبهة فكان رد ما فيه
شبهة باليقين احق من العكس ويستوي في ذلك العام والظاهر والنص لما ذكرنا ان الكل يوجب الحكم قطعا
ويقينا ويؤيده قوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافق فاقبلوه وان
خالف فردوه مثاله ما استدل به الشافعي ومالك واحمد على ان المبتوتة الحائل لا نفقة لها بحديث فاطمة فانها
قالت طلقني زوجي ثلاثا فلم يجعل لي رسول الله صلى الله عليه وسلم نفقة قلنا هذا الحديث منقطع مردود لمخالفته قوله تعالى اسكنوهن
من حيث سكنتم من وجدكم اذ المراد وانفقوا عليهن من وجدكم بدلالة قراءة ابن مسعود اسكنوهن من حيث سكنتم و
انفقوا عليهن من وجدكم فهذا دليل على ان النفقة مستحقة لها بسبب العدة ولذا قال عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا ولا

ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول للمطلقة ثلاثا النفقة والسكنى ما دامت في العدة ورده ايضا زيد بن ثابت وجابر رضي الله عنهم فلم يقبل هذا الحديث
مما قبله الفقهاء والمحدثون وعملوا به كالشافعي ومالك واحمد وغيرهم فلا يرد به ولو قيل وهو حجة وللاصل على ان
ما روي عن ابن مسعود نفسه مما لم يثبت وان ثبت لا يجوز العمل به عند ائمة الحديث فكيف يكون حجة عليهم ومثاله ايضا
ما روي ان رسول الله عليه السلام قضى بشاهد ويمين فانه مخالف لقوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم
فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان بيان ذلك ان الله تعالى امر بالاستشهاد مجملا من حيث العدد ثم فسر بالنوعين
المذكورين في الآية والمجمل متى فسر بشيء كان ذلك بيانا لجميع ما هو المراد منه كقول القائل كل طعام كذا فان لم يكن
فكذا او اذنت ان تعامل كذا فلانا ان لم تجد فلانا يكون ذلك بيانا لجميع ما هو المراد بالاذن واذا ثبت ان الجميع
ما هو المذكور في النص كان حديث القضاء بشاهد ويمين زائدا عليه والزيادة على النص نسخ عندنا ومن ذلك ايضا
لان الزنا سان عند الشافعي رحمه الله على ان الصحابة رضي الله عنهم يتعوذون شهرة هذا الحديث ومثاله ايضا حديث مس الذكر
وهو ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من مس ذكره فليتوضأ فانه يخالف قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا والذين نزلت
في قوم يستنجون بالماء بعد الحجر بعد مدحهم الله تعالى بذلك وسمى فعلهم تطهيرا والاستنجاء بالماء بعد الحجر لا يكون الا بمس
الذكر فلو كان مس الذكر موجبا للحدث لما كان الاستنجاء تطهيرا بل تنجيسا ولقائل ان يقول لا نم المخالفة وانما يلزم
ذلك ان لو لم يكن المراد المدح على التطهير من الجنابة ويوم كيف وسبب النزول يدل عليه سلمنا ذلك لكن لا نم ان مس الذكر
ينافي كمال الطهارة بل هو ناقض للطهارة اذ نقيض بالم يكن باتا لحال ومثاله ايضا خبر المصراة وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان
النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان حلبها فان رضيها امسكها وان
سخطها ردها وصاعا من تمر التصرية تفعيل من الصري وهو الحبس والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك
الحلب ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن فالشافعي جعل التصرية عيبا حتى كان للمشتري خيار العيب تمسكا بهذا الحديث ولنا
يقول انه يخالف قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم بيان ذلك ان ضمان العدوان مقدر بالمثل اما صورة
ومعنى كالمثل في المثليات واما معنى كالقيمة في القيميات ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول
في بيان المقدار قول من حلبه وان لم يكن منها يضمن بالقيمة فايجاب التمر مكانه يكون مخالفا للكتاب وبانها مخالف السنة
المشهورة وهو منقطع ايضا لما مر ان المشهور فوق الواحد والضعيف لا يظهر بمقابلة القوي مثل خبر سعد بن ابي وقاص
في بيع الرطب بالتمر وينقص اذا جف قال نعم قال فلا اذا فانه يخالف السنة المشهورة وهو قوله عليه السلام والتمر بالتمر مثلا بمثل
يدا بيد والفضل ربا فيفيد اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا جواز العقد فالتقييد في اشتراط المماثلة في اعدل الاحوال
وهو بعد الجفاف كما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يكون زيادة فيكون نسخا للاطلاق وانما عملا بهذا الحديث لانهما قالا ان الرطب
بالتمر لم يدخل تحت قوله التمر بالتمر لان الرطب لا يسمى تمرا عرفا حتى لو حلف لا ياكل تمرا فاكل رطبا لا يحنث فلا يكون هذا الخبر مخالفا
للحديث المشهور وابو حنيفة رحمه الله يقول التمر اسم للثمرة الخارجة من النخل من حين ينعقد صورتها الى ان يدرك ومالهما ان يكون

ثم اذا في حادثة تعم بها البلوى كحديث الجهر بالتسمية ورفع اليدين في الركوع لان الحادثة لما عمها البلوى احتاج الكل الى
معرفة حكمها فلو كان الخبر صحيحا ثابتا لاشتهر فيما بينهم لان اهتمامهم بامر الدين كان اشد فعدم الاشتهار دليل الانقطاع او
النسخ وهذا اختيار الشيخ ابي الحسن الكرخي وجميع المتاخرين من اصحابنا وعند عامة الاصوليين يقبل في الفروع اذا صح سنده
وهو مذهب الشافعي ورابعها ان يعرض عنه الائمة من اصحاب رسول الله عليه السلام بان اختلفوا في حادثة بارائهم ولم يجر المحاجة
منهم بذلك الحديث فان ذلك دليل انقطاعه عندنا خلافا لاصحاب الحديث لان الصحابة وهم الاصول في نقل الشريعة لا يتهموا
بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة فترك الاحتجاج بهذا الحديث عند ظهور الاختلاف منهم دليل ظاهر على انه
سهو ممن رواه بعدهم او منسوخ او ماول وذلك مثل ما يروى عن رسول الله عليه السلام انه قال الطلاق بالرجال فان الكبار من الصحابة
اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة رضي الله عنهم الى ان الطلاق معتبر بحال الرجال في الرق والحرية كما هو مذهب الشافعي
وذهب علي وابن مسعود الى انه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالرأي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل
ذلك على انه غير ثابت او منسوخ او ماول وبيانه ان ايقاع الطلاق بالرجال وكذا ما روي عن النبي عليه السلام قال ابتغوا في اموال
اليتامى خيرا كيلا تاكلها الزكوة فان الصحابة قد اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج به فدل
انه غير ثابت اذ لو كان ثابتا لاشتهر فيهم ولجرى المحاجة به مع تحقق الحاجة اليه فان قيل لعل المحاجة به قد جرت فيما
بينهم ولكنه لم ينقل الينا قلنا لو وقعت به لظهرت ظهور الفتوى منهم وارتفع الخلاف فيما بينهم فان قلت قد جعلت
الانواع من قبيل الانقطاع للمعارضة ولا معارضة في النوعين الاخيرين قلت لا نم ذلك ان الدليل المعارض
لا ينحصر في الكتاب والسنة المشهورة والشذوذ عند عموم البلوى وعدم جريان المحاجة به عند الخلاف دليل معارض
ايضا فانه يوجب العمل بشروط وحاصل هذا الكلام ان الخبر يوجب العمل بشرائط في نفس الخبر وتلك اربعة
كما مر آنفا وتشترط في المخبر كيلا يصير الخبر منقطعا معنى وتلك اربعة ايضا اولها الاسلام وهو التصديق
والاقرار بالله وباسمائه وصفات الله تعالى حي قادر سميع بصير وبصفاته بان الله تعالى حي بحيوة وعالم بعلم و
قادر بقدرة وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان اثبات الصفات من الاصول ايمان وكفر على ان تفسير الاسلام
ينافي ذلك وكذا احترز الجاحد والمعرض وانما شرط الاسلام لان الباب باب الدين والكافر يعادينا في الدين
والعداوة تدعو الى التقول الا ان الكفر ينافي الصدق فانه محظور الاديان كلها وهذا نوعان ظاهر وباطن
ونعني بالظاهر ما فيه نوع قصور والباطن ما هو كامل فالظاهر ما ثبت بالميلاد بين المسلمين ونشوء على طريقتهم وثبوت
احكام الاسلام تبعية الابوين وكذا ما جرى على اللسان من كلمة الشهادة والباطن منه ان يذعن ويصدق جميع
ما ثبت من ضرورات دين النبي عليه السلام وان يصف الله تعالى كما هو الا ان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا
بينا فيكفي الاجمال ولا يشترط البيان التفصيلي ولهذا قلنا ان الواجب ان يستوصف المؤمن على سبيل التلقين
فيقال له اليس الله بعالم وقادر وعالم وخالق وكذا وكذا حتى يسهل عليه الجواب فاذا قال بلى فقد ظهر اسلامه الا يرى ان
النبي عليه السلام استوصف الاعرابي الذي شهد برؤية الهلال حيث قال اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلعم

فقال نعم فقال الله اكبر يكفي المسلمين احدهم فاما من استوصف فقال لا اعرف ما تقول ولا اعتقد ذلك حكم بكفره
فان قيل لما شرطنا ما يدل على الجميع من الوصف عند الاستيصاف واداء الصلوة بالجماعة لتعذر الاطلاع على الباطن
على ما قال عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقال عليه السلام من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا
واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان وقال عليه السلام وثانيها العدالة وهي لغة الاستقامة يقال طريق عادل للجادة
وجائر للبنيات وفي الشريعة عبارة عن الاستقامة على طريق الحق بالاجتناب عما هو محظور دينه وانها نوعان
ايضا ظاهرة وهي ما ثبت بظاهر العقل والدين لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهرا لكن لا تعتبر
القبل الا الظاهر لانه يعارضه هوى يضله ويصده عن الاستقامة وكان موجودا من وجه دون وجه فلا نكتفي به
كعقل المعتوه والصبي العاقل واما الباطنة فلا يدرك مداها لتفاوت فاعتبر في ذلك ما لا يؤدي الى الحرج و
المشقة وتضييع حدود الشرع وهو ما ظهر بالتجربة رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة بالاجتناب
عن الكبائر وترك الاصرار على الصغائر حتى قيل ان من ارتكب الكبيرة او اصر على الصغيرة سقطت عدالته وصارت تهمة
لان من لا يبالي بجنس الفسوق لا يتحاشى الكذب الذي هو نوع منه اما من ابتلي بالصغائر من غير اصرار فلا يخل بالعدالة
كيلا يؤدي الى الحرج لان الله تعالى في كل لحظة اوامر ونواهي يتعذر على العباد القيام عليها فيبتلون ببعض الصغائر
والى هذا اشار بقوله الا اللمم وثالثها العقل وهو نور معنوي في باطن الانسان يبصر به القلب اي النفس الانسانية
المطلوب اي ما غاب عن الحواس بتامله وتفكره بتوفيق الله تعالى بعد انتهاء ادراك الحواس ولهذا قيل بداية
المعقولات نهاية المحسوسات وحاصله انه نور في الباطن يدرك بها حقائق المعقولات كما تدرك بنور
الباصرة ظهور المبصرات وعلامته تظهر فيما يأتيه ويذره من امور دينه ودنياه فان كان اكثر افعاله على سنن افعال
العقلاء يدل على وجوده فيه وهو عقل الصبي لانه لا يوجد دفعة على الكمال بل يزداد بالتجربة ومرور الزمان وذلك غير
مقدر في نفسه لان ذلك متفاوت بتقسيم الله تعالى وتقديره فشرطنا الكمال لوجوب الحكم وتمام الحد اذ المطلق
من كل شيء يقع على كماله واقيم البلوغ مع انعدام الافة للدلالة على الكمال مقامه تيسيرا علينا ثم سقط اعتبار ما يوجد
من العقل للصبي قبل هذا الحد شرعا لدفع الضرر عنه لا للاضرار به ورابعها الضبط وهو في اللغة عبارة عن الحزم يقال
فلان ضابط لمملكته اي حازم ومحافظ عليها وفي الاصطلاح سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه الذي اريد به ثم حفظه
ببذل المجهود والثبات عليه بمذاكرته الى حين ادائه الى غيره وانما شرط ذلك لان قبول الخبر باعتبار معنى الصدق فيه وقبله لا يتحقق
لاحتمال ضبط الراوي من حين سمع الى ان روى ثم الضبط نوعان احدهما ضبط المتن بمعناه لغة وثانيهما ان ينضم الى ذلك
ضبط معناه فقها وشرعا وهذا اكملهما فشرط مطلق الضبط لتمام الحجة لا الاكمل ولهذا لم يقبل رواية من اشتدت غفلته
خلقة او مساهلة ومجازفة لعدم الضبط واشتداد الغفلة خلقة ان يكون سهوه ونسيانه اغلب من حفظه والمساهلة المسامحة
وعدم المبالاة والمجازفة التكلم من غير احتياط وبهذا ترجحت رواية الفقيه على غير الفقيه لتمام الضبط من الفقيه وهذا
لان نقل الخبر بالمعنى مشهور فيهم وربما يقصر غير الفقيه في اداء المعنى بلفظه بناء على فهمه ويؤمن مثل ذلك من الفقيه فان قيل اليس

ان نقل القرآن يصح ممن لا ضبط له ولا تفهم معناه وذلك لان القرآن مأمون عن التحريف لان الله تعالى قد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فجاز النقل فيه ممن يكون ضبطه له ظاهرا وان كان لا يعرف معناه ولان نظم القرآن مقصود للاعجاز ولذا تعلق بالنظم احكام من حرمة القراءة على الجنب والحائض وجواز الصلوة به فلم يجز نقله بالمعنى بخلاف الاخبار ولذا لم يقبل خبر الكافر والفاسق والصبي العاقل والمعتوه وهو من اختلط كلامه وافعاله فكان من افعال المجانين والعقلاء لانعدام الشروط التي ذكرناها والمستور وهو الذي لم يظهر عدالته ولا فسقه لا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم تظهر عدالته بناء على الروايات لانعدام العدالة الا خبر المستور من الصدر الاول في المرتبة بين المعروف والمبتلى فانه مقبول لان العدالة اصل في ذلك الزمان لشهادة النبي عليه السلام لهم بالخيرية وقوله في باب الحديث احتراز عن القضاء بشهادته فان ذلك جائز عند ابي حنيفة نظرا الى العدالة الظاهرة واما في الاخبار بنجاسة الماء فعند اصحاب الرواية خبره وروى الحسن عن ابي حنيفة انه مثل العدل فيما يخبر بنجاسة الماء وهذا ظاهر على مذهبه وذكر محمد رح في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيه حتى قال واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اناء اخبر رجل انه قذر وهو عنده مسلم مرضي لا يتوضأ به وان كان عنده فاسقا فكذلك ان يتوضأ به لكن الماء وكذلك اذا كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو الصحيح اذ لا بد من ظهور العدالة لترجيح جانب الصدق اذ الشرط حقيقته بلا ظهور حقيقتها كمن قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ومضى اليوم وقال العبد لم ادخل وقال المولى دخلت فالقول قول المولى لان عدم الدخول شرط ولا يكتفي بكونه ظاهرا وهو البقاء على العدم لزوال الرق وقال محمد رح في الفاسق يخبر بنجاسة الماء يحكم السامع رأيه فان وقع في قلبه انه صادق في خبره يتيمم من غير اراقة الماء وان توضأ لان اكثر الرأي فيما بني على الاحتياط كاليقين وان اراقه ثم تيمم كان احوط لاحتمال انه كاذب في خبره فكان الاحتياط في اراقته ليصير عادما للماء فيجوز له التيمم بيقين وانما كان اكثر رأيه كاذبا يتوضأ به ولا يتيمم لترجح جانب الكذب بالتحري فان قيل ينبغي ان يتيمم ايضا احتياطا للتعارض بين خبر الفاسق والتحري كما في سور الحمار حيث يتوضأ ويتيمم لتعارض الادلة قلنا البعض حكم بالنص في نبأ الفاسق بالتوقف بالنص فنحمل خبره من وجه فكان خلاف النص ولما ثبت التوقف في خبره بقي اصل الطهارة للماء ولا حاجة الى ضم التيمم اليه لا تعارض عند اكبر الرأي بصدقه انما يعمل بخبره من كل وجه مع احتمال الخطاء فالعمل به من وجه بعد السلامة عن الخطاء اولى لانا نقول انما لم يعمل بخبره مجردا فذلك هو الممنوع بل عملنا بخبره الذي انضم اليه اكبر الرأي وعند ظن الكذب لم يبق الا نفس الخبر فلا يجوز العمل به لانه يخالف النص على ان بعض مشايخنا قالوا هذا جواب الحكم فاما في الاحتياط فيتوضأ ثم يتيمم فعلى هذا يسقط السؤال من الرأس وفي خبر الكافر والصبي والمعتوه لا يعمل السامع بخبرهم وان وقع في قلبه صدقهم بل يتوضأ بذلك الماء ولا يتيمم حتى لو تيمم من غير اراقة الماء وصلى لا تجوز صلوته لان من لم يكن اهلا لحكم الشرع لا يكون له ولاية الزام ذلك الحكم على الغير ومن هو كذلك ولكن مع هذا لاحتمال الصدق غير منقطع عن خبرهم فكان الافضل ان يريق الماء ثم يتيمم بعد اذا وقع في قلبه صدقه احترازا عن تنجس الاعضاء بالتوضي به من خبر الواحد فيما يخلص لله تعالى مما ليس بعقوبة اعلم ان المحل الذي جعل الخبر فيه حجة خمسة انواع ما يخلص لله تعالى من شرائعه ما ليس بعقوبة والثاني ما هو عقوبة والثالث من حقوق العباد ما فيه الزام محض والرابع من حقوق العباد ما فيه الزام من وجه دون وجه والخامس من حقوق العباد ما ليس فيه الزام اما الاول فخبر الواحد على الشرائط التي ذكرناها حجة فيه من غير شرط العدد خلافا للجبائي ولفظة الشهادة ومن هذا القسم الاخبار بهلال رمضان اذا كان بالسماء علة فانه حجة فيه من حق الله تعالى

على عباده وهو وجوب الصوم وقال الامام فخر الاسلام انه من القسم الخامس لان خبره غير ملزم للصوم وانما الملزم هو النص والصحيح هو الاول وهو اختيار شمس الائمة السرخسي لان العدالة شرط في الشهادة بهلال رمضان وخبر الفاسق مقبول في القسم الخامس واما القسم الثاني وهو ما يندرئ بالشبهات من العقوبات فعند ابي يوسف خبر الواحد حجة فيه ايضا وهو اختيار الجصاص لان خبر الواحد يفيد من العلم ما يصلح العمل به في اقامة الحدود كالبينات فان الزنا يثبت بشهادة اربعة والسرقة والقذف بشهادة اثنين وكان الكرخي يقول خبر الواحد فيه لا يكون حجة لان اقامة الحدود بالشبهات لا تجوز كما لم يجز بالقياس فاما السنة انما صارت حجة بالنص الذي لا شبهة فيه وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم واما القسم الثالث وهو حقوق العباد التي فيها الزام محض كالبيوع والاشرية والاملاك المرسلة فلا يكون حجة فيه الا بالعدد عند الامكان حتى تقبل شهادة الواحد فيما لا يطلع عليه الرجال كالولادة والبكارة وعيوب النساء للضرورة ولفظة الشهادة والاهلية والولاية لما فيه من معنى الالزام والتزوير والتلبيس في الخصومات يكثر فيشترط زيادة العدد ولفظة الشهادة تقليلا لها والشهادة بالرضاع في ملك النكاح او في ملك اليمين والاخبار بحرية العبد والامة من هذا القسم لان الحرمة وان كانت من حقوق الشرع لكن ثبوتها هنا لا ينفك عن زوال الملك في المملوكة والمنكوحة وابطال الملك لا يصح الا بما هو حجة في الحكم وكذا الشهادة بهلال الفطر من هذا القسم لان في الفطر منفعة العباد وهو فطرهم ايامهم ومما اختلفوا فيه التزكية فعند محمد رح هي من هذا القسم حتى شرط فيها العدد لانه يتعلق بها ما هو حق العباد وهو استحقاق القضاء للمدعي حقه وعندهما هي من القسم الاول حتى لا يشترط فيها العدد ولفظة الشهادة لان الثابت بها تقرر الحجة وجواز القضاء وهو حق الشرع وقد جعلها فخر الاسلام من الفصل الثالث من حقوق العباد عندهما والرابع ما فيه الزام من وجه كعزل الوكيل وحجر العبد المأذون وعزل الوكيل فان الحجر بطريق الاطلاق من حيث ان المالك يتصرف حق نفسه لانه لا يكون للعبد والوكيل فيه حق ولكنه الزام من حيث انه بعد الحجر والعزل يلزم العقد على الوكيل وفساد العقد على المأذون لو باشر العبد بعده او لان الزام الامتناع عليهما بعد ان كانا مطلقين فيه وكذا خبر الفضولي بتزويج المولى البكر البالغة وبيع المشفوع الشفيع وجناية العبد المولى فيها الزام من وجه حيث يلزم النكاح على البكر البالغة اذا سكتت عند خبره ويلزم الشفيع الكف عن طلب الشفعة ويلزم المولى دية المجني عليه لو اعتقه بعد العلم بالجناية فانه لا يشترط العدد ولا العدالة في هذه الجملة عند ابي يوسف ومحمد رح اعتبارا بالخبر بالاطلاق وخبر الرسول وابو حنيفة رح يقول لما كان ملزما من وجه دون وجه اكتفينا فيه باحد شطري الشهادة وهو العدد او العدالة اعمالا للشبهين وهذا بخلاف الاطلاق لانه لا الزام فيه اصلا وبخلاف خبر الرسول لانه كالمرسل ولانه ربما يحتاج الى تبليغ الخبر وقلما يجد العدل واشتراط ذلك يستعمل في الارسال فلو شرطنا العدالة او العدد لضاق الامر على الناس اما الفضولي فمتكلف لا حاجة به الى التبليغ والسامع غير محتاج اليه لان بعده دليلا يصلح للتصرف الى ان يبلغه ما يرفعه والذي اسلم في دار الحرب ولم يبلغه الشرائع اذا اخبره فاسق بذلك هل يجب عليه قضاء صلواته وصيامه قيل هو على هذا الخلاف ايضا وقال السرخسي الاصح عندي انه يجب هنا بالاجماع لان هذا المخبر نائب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مأمور بالتبليغ من جهته كما قال عليه السلام الا فليبلغ الشاهد الغائب فهو بمنزلة رسول المالك الى وكيله وعبده واما القسم الخامس فهو المعاملات التي

تنفك عن معنى الالزام كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة اذ ليس فيها الزام اذ هي بطريق التخيير فيعتبر خبر كل مميز عدلا كان
او غير عدل صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبر صبي مميز او كافر او فاسق ان فلانا وكله او ان مولاه اذن
له في التجارة جاز له ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره وذلك لوجوه ثلاثة احدها عموم الضرورة الداعية الى سقوط الشرائط المذكورة
سوى التمييز فان الانسان قلما يستجمع لتلك الشرائط في كل زمان ومكان يبعثه الى وكيله وغلامه ولا دليل مع السامع يعمل به
سوى هذا الخبر فلو شرط في هذا القسم تلك الشرائط لضاق الامر على الناس وتعطلت المصالح فسقطت شرائطها للضرورة
وقوله ولا دليل مع السامع احتراز عن الاخبار بنجاسة الماء اذ العمل بالاصل يمكن هنالك وهو ان الماء في الاصل طاهر وثانيها
ان اعتبار هذه الشرائط ليترجح جانب الصدق في الخبر فيصلح ان يكون ملزما والخبر هنا غير ملزم لان التصرف غير لازم على هؤلاء
فلا حاجة الى اعتبارها وثالثها ان هذه حالة مسالمة وانما احتيج الى تلك الشرائط في المنازعة المفضية الى التزوير والتلبيس والاشتغال
بالاباطيل دفعا لها فسقط اعتبارها لعدم المنازعة الا ترى انه لو اخبر ان هذا العبد لي وكان غصبا في يده لان قابض من
غصبه ورده علي يجوز للسامع ان يعتمد على خبره ويشتريه منه اذا وقع في قلبه انه صادق لانه لا يشير به الى المنازعة لان الرد
بعد التوبة ليس بسبب الضمان خلاف ما لو قال اخذته منه ليس للسامع ان يعتمد على خبره ويشتريه منه لانه يشير به الى المنازعة
في خبره اذ الاخذ سبب الضمان وكذا خبر المخبر من الرضاع الطارئ على النكاح يعني اذا تزوج صغيرة فاخبر الزوج
بانها حرمت عليه بارتضاعها بعد النكاح من امه او زوجته او اخبر الزوج ان امرأته الغائبة ماتت واخبرت المرأة
ان زوجها مات عنها او طلقها ثلاثا جاز للزوج ان يعتمد على خبره ويتزوج اختها واربعا سواها وكذا للمرأة ان تتزوج بزوج
آخر بعد العدة اذا كان اكبر رأي السامع انه صادق وان كان المخبر فاسقا لانه مخبر بطريق الحسبة عن الحرمة الطارئة
ولا منازعة فيها اذ هما اتفقا على صحة النكاح لكن المخبر يخبر بفساد اعترض عليه بعد صحته والاقدام على النكاح لا يكون
انكارا لما يعترض في المستقبل خلاف ما لو اخبر مخبر ان اصل النكاح كان فاسدا لكان الزوج حين تزوجها مرتدا او
اخاها من الرضاعة لم يقبل ولكن حتى يشهد بذلك رجلان عدلان او رجل وامرأتان لانه اخبر بفساد مقارن والاقدام
على العقد يدل على صحته والانكار فساده متحقق المنازعة واما اعتبر خبر الفاسق جواب عما يقال اشترطت هذه الشرائط
في امور الدين لا يشتغلون بها منا للزوم ينبغي ان لا يقبل خبر الفاسق في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته وحل الطعام و
حرمته وان تايد باكبر الراي لان ذلك من امور الدين كما لا يقبل خبر الكافر والصبي والمعتوه في ذلك بيان الوجوه
على طهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته امر خاص يعني ليس بامر يقف عليه كل احد حتى يمكن التلقي من جهة العدول
بل ربما يقف عليها الفساق وهو الغالب لان ذلك يكون في الفيافي والاسواق والغالب فيها الفساق فوجب
قبول خبره فيه مع التحري للضرورة ثم اشار الى الفرق بين خبره وخبر الكافر والصبي وحاصله وكونه مع صفة الفسق
من اهل الشهادة حتى لو قضى القاضي بشهادته ينفذ وانما تهمة الكذب عن خبره حيث يلزمه بخبره ما يلزم غيره من الاجتناب والاقدام
ولا يكون خبره ملزما على الغير ابتداء بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل للشهادة على المسلم والصبي ليس باهل للشهادة
اصلا ولم يلزمهما بخبرهما ما يلزم غيرهما فيكون خبرهما ملزما على الغير ابتداء وهو غير اهل له لعدم الالزام فلا يقبل وقوله الا ان هذه

والانكار على فساده من المخبر

الضرورة غير لازمة اشارة الى الجواب عما يقال لما تحققت الضرورة هنا ينبغي ان يعمل بخبر الفاسق من غير وجوب تحكيم الراي
كما عمل في المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام فقال لكن هذه الضرورة غير لازمة لانه لما تعارض جهتا الصدق والكذب
في خبره وامكن تركه والرجوع الى الاصل وهو ان الماء طاهر في الاصل وكذا الاصل في الطعام الحل عمل به واذا كان الامر كذلك
لم يجعل الفسق هدرا بل اعتبر من وجه فلم يقبل خبره بدون ضم التحكيم اليه بخلاف المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام لان
الضرورة ثمة لازمة على ما بينا وبخلاف الاحاديث حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه او لا اذ
لا ضرورة فيها للمصير الى روايته اصلا لان في العدول من الرواة كثرة وبهم غنية فلا تقبل رواية الفاسق فيها اصلا و
اما صاحب الهوى فلان النفس الى ما تستلذ من الشهوات من غير داعية الشرع اعلم ان اصحاب الهوى
منهم من يكفر كغلاة المجسمة ويسمى الكافر المتأول ومنهم من لا يكفر ويسمى الضال المتأول وذهب جماعة من الاصوليين
الى ان القسم الاول يقبل شهادته وروايته ايضا لانه اذا لم يخرج من اهل القبلة وكان معظما للدين محترزا عن المعاصي
غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل وذهب العامة الى ردهما في المحيط فقد روي عن ابي يوسف رحمه الله
من اكفرته لم اقبل شهادته ومن ضللته قبلت شهادته وذكر شيخ الاسلام في شرحه وشهادة اهل الاهواء مقبولة
عندنا اذا كان هوى لا يكفر به صاحبه ويكون عدلا في تعاطيه وهو الصحيح وما ذكر في الاصل من الاطلاق
فهو محمول على ما قلنا والمعنى فيه ان الكافر ليس باهل للشهادة والرواية لما مر وكونه متأولا ومحترزا
عن المعاصي غير عالم بكفره لا يجعله اهلا لهما كسائر الكفار من اهل الكتاب وغيرهم واختلفوا في القسم الثاني
ايضا فذهب ابو بكر الباقلاني الى رد شهادته وروايته لان الفسق في العمل لما كان مانعا عن قبولهما فالفسق في
الاعتقاد اولى لكونه اقوى وجهله بفسقه فسق اخر فكان اولى بالرد وذهب الجمهور الى قبول شهادته لان شهادة
الفاسق انما لا تقبل لتهمة الكذب والفسق من حيث الاعتقاد لا يورث التهمة لانه انما وقع فيه لتعمقه في الدين الا ترى انهم
من تعظيم الدين حتى جعله كفرا وذا يمنعه عن الكذب فلم يتمكن تهمة الكذب في شهادته ثم من قبل شهادة هذا
القسم اختلفوا في قبول روايته فمنهم من قبلها مطلقا لان من احترز عن الكذب على غير الرسول كان
اشد تحرزا عن الكذب عليه عليه السلام ومنهم من فصل فقبل اذا كان عدلا ثقة ولم يكن داعيا للناس الى
هواه ورده اذا كان داعيا وهو مذهب اكثر الفقه والحديث واختاره المصنف لان دعوته الى الهوى و
حاجته الى الاحتجاج عليها سبب داع الى التقول فيورث ذلك تهمة في روايته كما في شهادة الوالد لولده
والصحيح ان من في جزم تهمة التقول اما للدعوة الى هواه او لاعتقاده جواز وضع الاحاديث لترغيب الناس
وترهيبهم لا تقبل روايته ثم اعلم ان الراوي نوعان معروف بالرواية ومجهول بها اما المعروف بالرواية فان عرف
بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلاثة اعني ابن مسعود وابن عباس وابن عمر وغيرهم ممن اشتهر
بالفقه والنظر كان حديثه حجة سواء كان موافقا للقياس او مخالفا له وقد حكي عن مالك انه يقدم القياس على
الخبر وان كان الراوي فقيها وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كابي هريرة وانس بن مالك وسلمان وبلال

وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله عليه السلام والسماع منه مدة طويلة ولكن لم يكن من اهل الاجتهاد فما وافق
القياس من روايته عمل به وما خالف القياس ان تلقته الامة بالقبول يعمل به والا فالقياس الصحيح مقدم على روايته
لان نقل الحديث بالمعنى كان مستفيضا منهم على ما جاء في كثير من الاخبار امر النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا
فاحتمل ان هذا الراوي نقل معنى كلام الرسول بعبارة لا تنتظم المعاني التي اسطها عبارة الرسول عليه السلام لقصور
فقهه عن دركها فربما زيد وبعض شيئا يعتبر به المعنى فيدخل فيه شبهة زائدة خلوا القياس عنها فان الشبهة في
القياس ليست الا في الوصف الذي هو ركن القياس وههنا تمكنت شبهة في متن الخبر بعدما عكست شبهة في الاتصال
فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فترجح ما هو الاقل شبهة وهو القياس ولعل ظانا يظن ان
في مقالتنا هذه ازدراء بابي هريرة واضرابه وليس كذلك فهم مقدمون في العدالة وطول الصحبة
مع النبي عليه السلام والحفظ والضبط وانما نعني به قصورا عند المقابلة بالفقيه ولانه اذا انسد باب
القياس صار مخالفا للكتاب والسنة المشهورة والاجماع لان حجيته ثابتة بها كما في صاع من التمر مكان
اللبن في رواية ابي هريرة وفيه نظر لان هذا الدليل يقتضي ان يرد الحديث الذي انسد به باب القياس و
ان كان الراوي فقيها ولهذا انكرت عائشة رض على ابي هريرة لما روى ان ولد الزنا شر الثلاثة وان الميت
يعذب ببكاء اهله فقالت كيف يصح هذا الخبران وقال الله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولقائل ان
يقول لا نم ان الحديث الاول مخالف للكتاب وانما يكون كذلك ان لو كان معناه ان ولد الزنا يؤاخذ بزنا ابويه
وليس كذلك بل معناه انه شر الثلاثة من حيث انه ولد زنية وهو لا يجب لرداءة عرقه خلاف ابويه فربما يكونان
فلذى زنية ويكون عاقبتهما الصلاح وكذا الخبر الثاني معناه انهم يندبونه بالخصال الذميمة ويسكون لنوحها
كما هو عادة الجاهلية وانه معذب بسبب تلك الخصال فلا يكون مخالفا للكتاب ولو سلم كونهما مخالفين للكتاب
لكان انكارها لذلك لا لكونهما مخالفين للقياس ولا نم انسد به باب الاجتهاد فيه فانه لو كان الراوي فقيها ويكون
روايته مخالفة للكتاب تكون مردودة ايضا واما الراوي فيما اذا خالف القياس بالمعنى المستنبط وكذلك
ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي الوضوء مما مسته النار قال لسنا نتوضأ بالماء السخين فرد حديثه ولما
سمعه يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال منكرا عليه ايلزمنا الوضوء في حمل عيدان يابسة فرده بالقياس وقال
برده فدل ان خبر غير الفقيه اذا كان مخالفا للقياس الصحيح لا يترك القياس به واما المجهول وهو من لم يشتهر بطول
الصحبة مع النبي عليه السلام وانما عرف بما روى من حديث او حديثين مثل وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق و
معقل بن سنان الاشجعي وغيرهم فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار حديثه مثل حديث المعروف
بالرواية لانهم اهل المعرفة لانهم لا يتهمون بالتقصير في امر الدين وان سكتوا عن الطعن بعدما اشتهر روايته
عندهم فكذلك لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان وكذا ان اختلفوا في صحة حديثه بان قبله بعض
ورده بعض مع نقل الثقات عنه لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه روى ذلك بنفسه كحديث معقل بن سنان

ان النبي عليه السلام قضى لبروع بنت واشق الاشجعية بمهر مثل نسائها حين مات زوجها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها
فرده علي رض وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لانها خالف القياس عنده وهو ان المعقود
عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها
بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه السلام وقد روى عنه الثقات مثل ابن مسعود من القرن الاول وعلقمة
ومسروق ونافع بن جبير والحسن من القرن الثاني فثبت برواية هؤلاء الثقات عدالته وان لم يظهر عندهم ورده الكل فهو
مستنكر لا يعمل به اذا كان مخالفا للقياس كحديث فاطمة بنت قيس ان النبي عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها
زوجها ثلاثا فقد رده عمر وغيره من الصحابة رضي الله عنهم وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت
ام كذبت حفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان فيما اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته بهما وهو القياس
على الحامل وعلى المعتدة من طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس فلو كان المراد اما رد حديثها بتهمة الكذب
والنسيان وبيانه ان كل حديث ورد واقتضى القياس فلو اراد به ذلك لقال لا نقبل وقال لا ندع كتاب ربنا فلما
ذكر الكتاب واراد به القياس علم انه رد لانه مخالف للقياس وان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم
يجب العمل به لكن العمل به جائز اذا لم يكن مخالفا للقياس في زمن ابي حنيفة رض وهو القرن الثالث لان العدالة والصدق
في ذلك الزمان غالبة لشهادة النبي عليه السلام حتى ان رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا تقبل لظهور الفسق وغلبته على اهل
اهل هذا الزمان فان قيل اذا وافق القياس كان الحكم ثابتا بالقياس فاي فائدة في جواز العمل بهذا الحديث قلنا
فائدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن بناء القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث ثم يحقق الشيخ الكلام
وبين حاصله فقال فصار المتواتر يوجب علم اليقين وفي مقابلة الحديث المقطوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية
والمشهور علم طمأنينة وفي مقابلة المستنكر لان المشهور حجة يحتمل ان يكون غير حجة والمستنكر على عكسه وخبر الواحد
على الشرائط المذكورة يوجب الظن وهو ما كان جانب الثبوت فيه راجحا وهو الذي يعبر عنه بغالب الرأي والمستنكر منه
يفيد الظن الراي الوهم وهو ما كان عدم الثبوت فيه راجحا وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقد قيل ان بعض الظن اثم
الاثم على العامل به والمستتر منه وهو الذي لم يقابل برد ولا قبول في حيز الجواز للعمل به دون الوجوب ثم الراوي
اذا انكر الرواية اعلم ان الطعن الذي يلحق الحديث نوعان نوع يلحقه من قبل راويه ونوع يلحقه من قبل غير راويه والاول
على خمسة اوجه احدها ما انكره صريحا بان قال راوي الاصل لم ارو هذا فلا خلاف على انه لا يعمل بذلك الحديث
اصلا لان احدهما كاذب قطعا كذا قال ابن الحاجب في مختصره والثاني ما لم يتذكر الراوي وقال لا ادري ارويته
ام لا وهذا هو المراد من الانكار المذكور يدل عليه السياق وهذا القسم مما يسقط العمل به عند البعض وهو اختيار المصنف
رح لانه يرد بتكذيب العادة بان يكون الخبر شاذا مما يعم به البلوى فلان يرد بتكذيب الراوي ومراده عليه وان اراد الدليل
على الوجه الاولى وهذا لان الخبر انما يصير حجة بالاتصال برسول الله عليه السلام وبانكار راوي الاصل قد انقطع الاتصال
فلا يكون حجة كما لو كذب شهود الاصل شهود الفرع وقيل سقوط الاحتجاج به قول ابي يوسف رح وعند محمد رح لا يسقط

نقل حديثه ابن مسعود رض لما وافق رايه فان قياسه يوجب المهر ... بعد الدخول ... لان الموت بمنزلة الدخول

ومداره عليه

الاحتجاج به استدلالا بما لو ادعى رجل عند قاض انه قضى له حق على هذا الخصم واقام على ذلك بينة ولم يذكر القاضي قضاءه نفذه
محمد رح وسعد قضاؤه ولا يمضيها ابو يوسف رح فدل اختلافهما في مسئلة القضاء على اختلافهما في حديث نسيه الراوي وعلى
هذا الاختلاف مسائل في الجامع الصغير حكاها محمد رح عن ابي يوسف ولم ينكر ابو يوسف ما رواها محمد عنه ولم يقبل شهادته على
نفسه وبنى محمد عمله على ما رواه عن ابي يوسف رح بعد انكاره مثال الحديث الذي انكره المروي عنه ما روى ربيعة عن سهيل بن
ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي عليه السلام قضى بشاهد ويمين فقيل لسهيل ان ربيعة يروي عنك فلم يذكره وكان يقول
بعد ذلك حدثني ربيعة عني وهو ثقة وقد عمل الشافعي بهذا الحديث مع انكار الراوي ولم يعمل به علماؤنا وما روى سليمان
بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها عن النبي عليه السلام انه قال ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل باطل باطل فان ابن جريج سأل الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه فلم يعمل به ابو حنيفة رح وابو يوسف رح لانكار الراوي
وعمل به محمد رح قال رضي الله عنه ومخالفته قولا او عملا وهو الوجه الثالث اعلم ان الراوي اذا افتى بخلاف ما رواه من
الحديث او عمل بخلافه فان كان ذلك قبل الرواية وقبل ان بلغه الحديث لم يسقطه الحديث ويحمل على انه كان مذهبه
قبل ان يسمع الخبر فلما بلغه الخبر تركه احسانا للظن به وكذا ان لم يعرف التاريخ فاما مخالفته بعد الرواية فتسقطه لانه لا يحل له
ان عرف نسخه او كونه غير ثابت وعمل بخلافه عمدا لعدم المبالاة مع تمام النص فصار فاسقا او نسي الخبر فكم فصل مغفلا وكل ذلك
يوجب قدحا في الرواية مثال ما عمل الراوي بخلافه بعد الرواية حديث ابن عمر في رفع اليدين عند الركوع سقط برواية مجاهد
انه صحب ابن عمر رض عشر سنين وكان لا يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وحديث عائشة رض ان النبي عليه السلام قال ايما امرأة
نكحت نفسها الحديث ثم انها زوجت حفصة بنت اخيها عبد الرحمن حال غيبته بغير اذنه وكذا المخالفة من غير الراوي على التفصيل
الذي ذكرنا اذا لم يحتمل الخفاء عليه كحديث عبادة بن الصامت ان النبي عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام و
الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وقد صح ان عمر رض نفى رجلا فلحق بالروم وارتد فحلف ان لا ينفي احدا ولو كان النفي
حدا لما جاز له الحلف وان ارتد كما لو جلد زانيا فارتد وقال علي رض كفى بالنفي فتنة وهذا الحديث مما لا يحتمل الخفاء عليهما
لان اقامة الحدود مفوضة الى الائمة ومبناها على الاظهار والاشتهار فيستبعد ان يخفى الحديث عليهما وهما من ائمة الهدى فدل
فتواهما بخلاف الحديث على انه منسوخ فان قيل لو كان منسوخا لما عمل به عمر رض لان العمل بالمنسوخ حرام قلنا
ليس المراد هنا بالنسخ المعنى المصطلح بل معناه انه متروك العمل به لتبدل الرأي بمانه لما امتنع عمر رض من العمل
علم انه لم يكن ذلك امرا حتما من رسول الله عليه السلام وانما قال ذلك بطريق المصلحة والسياسة فلما فعله عمر رض راى ان
لا مصلحة فيه لتبدل الزمان فتركه وان احتمل الخفاء على المخالف لا يكون جرحا كما روي ان النبي عليه السلام رخص للحائض
في ان تترك طواف الصدر ثم صح عن ابن عمر رض انها تقيم حتى تطهر فتطوف لجواز ان يكون ذلك خفي عليه ولو بلغه لرجع
الى الواجب على من بلغه ان يعمل به وكذلك قول ابن عمر رض لا يجزئ احد عن احد لا يمنع العمل بالحديث الوارد في الاحجاج
عن الشيخ الكبير لجواز ان يكون ذلك خفي عليه وكذا ما روي عن ابي موسى انه كان لا يوجب اعادة الوضوء على من قهقه
في صلوته لا يوجب جرحا لان ذلك من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء عليه وكذا تعيينه بعض محتملاته وهو الوجه الرابع

رد من الراوي لسائر الوجوه لكنه لا يستحق الجرح به ولا يمنع العمل بظاهره لان الاحتمال الثابت للفظ لغة لا يبطل
بيان وله ولكن لو انضم له وجه صحيح وجب اتباعه والاولى فلا كما في مثل حديث ابن عمر ان النبي عليه السلام قال المتبايعان
بالخيار ما لم يتفرقا والحديث يحتمل تفرق الابدان وتفرق الاقوال لانه تعالى يقول وان يتفرقا كلهم وحمله ابن عمر على تفرق الابدان
ونحن حملناه على تفرق الاقوال وترك العمل به وهو الوجه الخامس اي الامتناع من الراوي عن العمل به يوجب
الحديث منزلة العمل بخلاف الحديث حتى خرج الحديث من ان يكون حجة لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام
كما ان العمل بخلافه حرام وقد صح حديث ابن عمر رض في رفع اليدين عند الركوع مثاله ثم لا يمنع بالرق و
الانوثة والعمى اي لا يمنع العمل بالحديث وان كان راويه رقيقا او انثى او اعمى لان المقصود ظهور الصدق وذلك
بالعدالة والرق فيها مثل الحر والانثى مثل الذكر والاعمى مثل البصير الا ترى ان رسول الله عليه السلام قبل قول
بريرة في الهبة والصدقة وكما كان يجيب دعوة الحر كان يجيب دعوة المملوك والا ترى ان الصحابة كانوا يراجعون الى
زوجات النبي والا ترى ان كثيرا من الصحابة كف بصره ولم يوجب ذلك جرحا ولا نقصانا في الدين والطعن
المبهم اعلم ان الطعن الذي يلحق الراوي من ائمة الحديث على وجهين مبهم ومفسر بسبب الجرح والمفسر على وجهين
اما ان يكون السبب مما يصلح الجرح به واما ان لا يصلح فان صلح فعلى وجهين ايضا اما ان يكون الطاعن موصوفا بالعصبية
والعداوة او بالنصيحة والاتقان اما الطعن المبهم فلا يوجب جرحا في الراوي لانه لا يوجبه في الشاهد اذا طعن
المدعى عليه او المزكي طعنا مبهما مع ان باب الشهادة اضيق بدليل اشتراط العدد والحرية فيه فلان لا يوجب جرحا هنا اولى
وكذا المفسر اي الطعن المفسر بما لا يصلح جرحا لا يقبل مثل طعن البعض لابي حنيفة رح انه دس ابنه ليأخذ كتب
اسناده حماد فهذا ان صح فليس بطعن بل هو دليل اتقانه لانه كان لا يستجيز الرواية الا عن حفظ ولا يأمن الحافظ
الزلل الا ان جدد حفظه وحقق ضبطه وانما فعل ذلك ليتأمل ما حفظه بكتب اسناده لا من امر الدين وهذا
مثل جواز اخذ الكتاب لاجله لا لاجل التقول فهو اعلى واجل من ان ينسب اليه ذلك ومثل طعن بعض الجهال في محمد
بن الحسن فانه سأل عبد الله بن المبارك ان يقرأ عليه احاديث سمعها فابى فقيل له في ذلك فقال لا يعجبني اخلاقه
فان هذا انحج لا يصلح طعنا لان اخلاق الفقهاء لا توافق اخلاق الزهاد فهم اهل عزلة والفقهاء اهل تدريس
وتدبير في احوال الناس فيستحسن في الآخر وكذا الطعن بالعنعنة ويسمى التدليس وهو ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول
قال حدثني فلان لا يوجب جرحا لان هذا طعن الانقطاع لاحتمال ان يترك راويا منهما اما اذا قال حدثني فلم يتوهم
لانه حدثني يستعمل في المشافهة وحقيقته للارسال ليس بجرح على ما بينا فشبهه اولى ان لا يكون جرحا وهذا الطعن
بسبب مجتهد فيه وكذا الطعن بالتلبيس وهو ان يكني عن الراوي ولا يذكر اسمه ونسبه مثل قول سفيان الثوري
حدثني ابو سعيد وهو يحتمل الثقة اذا اريد به الحسن البصري وغير الثقة اذا اريد به الكلبي وهو غير ثقة عند ائمة الحديث
لانه يفسر كل آية ويسمى تفسيره الكلبي وهذا النوع من الطعن لا يوجب جرحا بل هو محمول على صيانة الراوي
من ان يطعن فيه بعض من لا يبالي بباطل يسوطنه في حقه وكذا الطعن بركض الدواب لانه من عمل الجهال

لا يوجب جرحا لان السباق بالخيل ونحوه مشروع ليتقوى به المرء على الجهاد وكذا الطعن بكثرة المزاح لا يوجب
جرحا لان ذلك مباح شرعا اذا لم يكن بالسخرية فقد روى ان النبي عليه السلام كان يمازح ولا يقول
الا حقا روي ان رجلا استحمل رسول الله فقال اني حاملك على ولد ناقة فقال ما اصنع بولد الناقة فقال
عليه السلام هل تلد الابل الا النوق وروي انه عليه السلام قال لا تدخل الجنة عجوز فولت تبكي
فقال عليه السلام اخبروها انها لا تدخلها وهي عجوز ان الله تعالى يقول انا انشاناهن انشاء فجعلناهن ابكارا
وكذا الطعن بحداثة سن الراوي لا يوجب جرحا فان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم منهم
ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم ولكن هذا بشرط الاتقان عند التحمل في الصغر والبلوغ والعدالة عند الرواية وكذا الطعن
بقلة رواية الحديث وكثرتها لا يوجب جرحا فقد كان في الصحابة من يمتنع من الرواية في عامة الاوقات ومنهم من يشتغل
بها في عامة الاوقات ولان المعتبر هو الاتقان وربما كان اتقان من لم يكثر اعتياد الرواية اكثر ممن اعتادها فالصدوق
ثم اعتياد الرواية ولا يظن احدا انه يطعن في حديثه بهذا السبب واما الطعن المفسر بما هو جرح متفق عليه ولكن ممن هو معروف
بالتعصب وتهمة بسبب ظهور باعث على العداوة نحو طعن الملحدين والمتهمين ببعض الاهواء المضلة في ائمة الحق فانه لا يوجب
الجرح لعلمنا انه كان عن بغض وعداوة ثم الاصل فيه السماع اعلم ان الاصل في باب الخبر هو السماع وقراءة المحدث
عليك او قراءتك على المحدث وهو يسمع ثم استفهامك اياه بقولك اهو كما قرأت عليك فيقول نعم والاول اولى عند
عامة اهل الحديث لانه طريق رسول الله عليه السلام وقال ابو حنيفة رحمه الله الاولى هو ان يقرأ على المحدث لان المحدث لا يؤمن
ان يترك ويسهو والاحتياط في امر الدين فالاولى ان يقرأ هو بنفسه فان قيل من الجائز ان يغفل المحدث ولا يسمع قلنا
نعم كلاهما موهوم ولكن الحديث اخص من الغفلة عن السماع فيحتمل ادناهما واما رسول الله عليه السلام كان مخصوصا
بكونه مامونا عن السهو والغلط لانه كان يحدث ما يحدث حفظا ولا يكتب ولا يقرأ المكتوب ايضا وانما كلامنا فيمن
يقرأ عن كتاب لا عن حفظ حتى لو كان عن حفظ فقراءة المحدث اولى واما القسمان الاخيران اللذان هما الخلف فالكتابة
والرسالة فالكتابة تعلى رسم الكتب من العنوان والتوقيع ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي عليه السلام
ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث عني بهذا الاسناد واما الرسالة فان يرسل رسولا
بان فلانا اخبر الى اخره فاذا ثبت عنده بالحجة ان هذا كتاب فلان او رسالة فلان حل له الرواية لان الكتاب ممن
نأى كالخطاب عمن دنا والرسول كالكتاب الا يرى ان رسول الله عليه السلام كان مامورا بتبليغ الرسالة الى الناس
كافة فبلغ قوما بالخطاب واخرين بالرسالة والكتاب لان المختار في قسمي الاصل ان يقول السامع حدثني
فلان لان ذلك يستعمل في المشافهة وفي قسمي الخلف ان يقول اخبرني لان الاخبار هو الاعلام والحاصل بالكتاب
والرسالة الاعلام دون التحديث قال محمد في الزيادات فيمن قال ان كلمت فلانا بكذا او حدثته به انه يقع على المكالمة مشافهة
ولا يحنث بالكتاب والرسالة ولو حلف لا يخبر بكذا فكتب وارسل حنث كما لو تكلم بها مشافهة الا يرى ان الله تعالى
اكرمنا بكتابه ورسوله ونحن نقول اخبرنا الله بما انزل من كتاب ورسول ونبأنا وانبأنا ولا يجوز ان نقول حدثنا
لا يلزمه تخبر وهامة

ولا كلمنا وانما ذلك خاص بموسى عليه السلام كما قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وفي الاجازة وهو ما فيه
اسماع بان يقول المحدث اخبرني فلان بن فلان بما في هذا الكتاب فاجزت لك ان تروي عني وذلك على نوعين
اما ان يكون المجاز له عالما بما في الكتاب وجاهلا به فان كان عالما به وقد فهم ما فيه وقال له المجيز ان فلانا حدثني
بما في هذا الكتاب على ما فهمته باسانيده هذه فانا اجزت لك التحديث به كان صحيحا اذا كان المستجيز معروفا بالضبط
والفهم لكن المستحب للمجاز له ان يقول عند الرواية اجازني فلان ويجوز ان يقول اخبرني فلان ولا ينبغي ان يقول حدثني
فان ذلك مختص بالاستماع ولم يوجد وفخر الاسلام جوز ان يقول حدثني ايضا لان الاجازة كالخطاب من المجيز في
حقه وان لم يعلم المجاز له ما فيه لا تصح الاجازة قال بعض اصحابنا هذا على قول ابي حنيفة ومحمد واما على قول ابي يوسف فيصح
ادا امن الزيادة قياسا على اختلافهم في كتاب القاضي الى القاضي فان علم الشاهد بما في الكتاب شرط عند ابي حنيفة و
محمد وليس بشرط عند ابي يوسف لصحة اداء الشهادة والاصح ان هذه الاجازة لا تصح عندهم جميعا وهو اختيار الامام
السرخسي لان ابا يوسف انما استحسن هناك لاجل الضرورة فالكتاب يشتمل على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب ان يقف على المكتوب
الا ان يقف عليه غيرهما وذا لا يوجد في كتاب الاخبار لان السنة اصل الدين فامرها عظيم وخطبها جسيم وفي تصحيح
الاجازة من غير علم حسم لباب المجاهدة وفتح لباب التقصير اذ في التحصيل مجاهدة ومتى ساغ له الرواية من غير فهم
يتوانى في التحصيل ويضيع اوقاته بالتعطيل ونظير هذا سماع الصبي الصغير الذي لا يفهم ولا يميز وذا نوع تبرك
استحسنه الناس واما ان يثبت بمثله نقل الدين ويقوم به الحجة فلا وقال ابن الحاجب اما الرواية بعد البلوغ ما
سمع قبله فمقبولة مثل الشهادة وللاجماع الصحابة على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما مما سمعوه قبل
البلوغ ورووه بعده من غير تفرقة وان احتمل الامرين والكتابة ان كانت مذكرة اعلم ان الكتابة نوعان
مذكرة وامام فالمذكر ان ينظر الى المكتوب فيتذكر به ما كان مسموعا والعمل بهذا الطريق جائز سواء كان مكتوبا بخطه
او خط رجل معروف او مجهول لان المقصود هو الذكر وقد حصل وهذا لان الاحتراز عن النسيان غير ممكن لانه جبل
عليه الانسان فلا يمكن اشتراط عدم النسيان وبعد النسيان النظر في الكتاب طريق للتذكر فاذا تذكر يكون الرواية
عن ضبط والامام ان لا يتذكر عند النظر لكنه يعتمد الخط وذلك في فصول ثلاثة رواية الحديث والقاضي يجد في خريطته
سجلا محفوظا بخطه والشاهد يرى خطه في الصك قال ابو حنيفة رحمه الله لا يعمل الشهود والقضاة والرواة بذلك ومحمد
اثبت الرخصة في الكل اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لا يبقى فيه شبهة توسعة على الناس وروى بشر
بن الوليد عن ابي يوسف انه جوز رواية الحديث من غير تذكر لما له الظاهر فان التزوير والتغيير قل ما يكون في
المظالم والخصومات وكذا في التحمل اذا كان في خريطة القاضي محتوما بختمه لكونه مامونا عن التبديل بخلاف الصك
لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد جوز ايضا فيه والعزيمة ما قاله ابو حنيفة لان الكتاب للقلب بمنزلة المرآة
للعين ولا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي بها وجهه فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به وهذا لان الخط يشبه الخط
فيقع ضرب شبهة يمكن الاحتراز عنه بالخبر عن الحفظ والتذكر فلا يلغو اعتبار تلك الشبهة الا يرى انه لا تقبل رواية الاخرس
وان كان يصير معلوما بالاشارة

ونقله بالمعنى اعلم ان نقل الحديث بالمعنى لا يجوز عند البعض وهو اختيار ابن سيرين والجصاص ص والقاسم وابن خزيمة
لقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع منى مقالتى فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه
فالنبي عليه السلام رغب في محافظة اللفظ حيث قال اداها كما سمعها فان المسموع هو اللفظ ونبه على المعنى وهو
تفاوت الناس في الفقه والفهم بقوله ان يكون غيره افقه منه فلا يخل باللفظ حتى يتامل المحمول اليه فيستنبط
منه معنى زايدا وعامة العلماء جوزوا ذلك بطريق الرخصة وحكى ذلك عن مالك والشافعي وابي حنيفة واصحابه
تمسكا باجماع الصحابة على قولهم امرنا رسول الله عليه السلام بكذا ونهانا عن كذا ولم ينقلوا اللفظ الذي تلفظ
به النبي عليه السلام من الامر والنهي وقد استفاض عن ابن مسعود وغيره من الصحابة سمعت رسول الله عليه السلام
يقول كذا او نحوا منه او قريبا منه او كلاما هذا معناه والفقه فيه ان اللفظ انما يعتبر مراعاته لما كان الحكم متعلقا
به وفي احاديث النبي عليه السلام لا يتعلق الحكم بالنظم والعبارة بل يتعلق بالمعنى بخلاف القران على ما عرف هذا حكم الحكم
والحاصل ان السنة في هذا الباب على خمسة اوجه محكم لا يشتبه معناه ولا يحتمل الا وجها واحدا فيجوز نقله بالمعنى
لكل من عرف الحكم لغة وظاهر وهو ما يحتمل غير ما ذكر كعام يحتمل الخصوص وحقيقة تحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا
للفقيه المجتهد اذ لو جوزنا نقله بالمعنى لغيره فربما يكسوه لفظا لا يحتمل المجاز والتخصيص ولعل ذلك المحتمل كان
مرادا واما اذا كان فقيها مجتهدا يقف على ما هو المراد به فيقع الامن عن تغيير المراد ومجمل ومتشابه ولا يتصور
نقلهما بالمعنى اذ الوقوف على المراد متعذر من البيان ومشكل ومشترك ولا يجوز نقلهما بالمعنى اصلا لان المراد
بهما لا يعرف الا بالتاويل والراي وتاويله لا يكون حجة على غيره لصدوره عن رايه وما كان من جوامع الكلم كقوله عليه السلام
الخراج بالضمان فقد جوز بعض علمائنا نقله بالمعنى على الشرط الذي ذكرنا في الظاهر وذلك شمس الائمة السرخسي
والاصح انه لا يجوز نقله بالمعنى لاحاطة الجوامع بمعان تقصر عنها عقول ذوي الالباب وهذا النوع من الحديث و
نظائره كله من المجمل والمتشابه والماول مراد رسول الله عليه السلام بقوله واداها كما سمعها او نقول ان من ادى
تمام معنى كلام الرجل يوصف بانه ادى كما سمع وان اختلف اللفظ كما في الترجمان على ان الحديث يدل على ان محافظة
اللفظ المسموع منه عليه السلام مندوب اليه ونحن نقول به وانما الخلاف في جواز نقل الحديث بالمعنى عند الضرورة و
مساس الحاجة والحديث لا ينفي ذلك

الكلام فيه في تفسيرها لغة واصطلاحا وشرطها وحكمها اما تفسيرها لغة فالمعارضة هي المقابلة على سبيل الممانعة
يقال عرض لي امر اذا استقبله بصد ومنع ومنه سميت الموانع العوارض واصطلاحا تقابل الحجتين المتساويتين
في القوة والضعف على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما توجبه الاخرى كالحل والحرمة وانما قيدنا بالمتساويتين
ليتقوم المقابلة بينهما اذ الضعيف لا يقابل القوي واما شرطها فاتحاد المحل والوقت لان الضدين انما يستحيل
اجتماعهما في محل واحد وكذا استحالة الاجتماع بين الضدين انما تتحقق في وقت واحد لجواز ان يجتمع الضدان في
محل واحد في وقتين كحرمة الخمر بعد حلها واعلم ان الحجج التي سبق ذكرها من الكتاب والسنة لا يقع التعارض بينهما

تعالى

حقيقة لان ذلك من امارات الجهل والعجز فان من ثبت حكما بدليل عارضه دليل اخر يوجب خلافه كان ذلك لعجز عن
اقامة دليل سالم عن المعارضة والعجز عن ذلك بناء على الجهل بالطريق المستقيم السالم عن المعارض والحكيم العليم الذي لا يعزب
عن علمه شيء تعالى عن ان يوصف بالجهل والعجز وانما يقع التعارض بينهما بالنسبة الينا لجهلنا بالناسخ حتى اذا علم الناسخ
لم يقع التعارض بوجه لكن اللائق ان يكون [illegible] واما حكمها فهو ان التعارض اذا وقع بين الايتين بحيث لا يمكن التوفيق
بينهما بوجه من وجوه المخلص تساقطتا لامتناع العمل بهما للتنافي بينهما وباحدهما عينا لعدم الاولوية اذ التقدير هو
التساوي بينهما في القوة فيصار الى ما بعدهما من الحجة وهي السنة كما في الحادثة لسبق الكتاب واذا وقع بين السنتين يصار
الى قول الصحابة او القياس على الترتيب في الحجج اي على حسب اختلافهم في ترتيب الحجج فان المصير بعد السنة الى قول الصحابي على الاطلاق
اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك عند ابي سعيد البردعي وعند الكرخي انما يقدم قول الصحابي على القياس اذا ورد فيما لا
يدرك بالقياس واما فيما يدرك بالقياس فيجعل القياس مقدما ولا يجوز تقليده فان قيل قوله وحكم المعارضة بين الايتين
المصير الى السنة مشعر بجواز المصير عند تعارض الايتين الى اية اخرى وعند تعارض السنتين الى سنة اخرى او اية
قلت كلام الشيخ مبني على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة فلا يتوجه عليه الاعتراض الا اذا لم يمكن ان صح القياس شاهدا
بعد السنة واقوال الصحابي وعند تعذر المصير اليه اي الى الدليل بان لم يوجد بعد السنة واقوال الصحابي قياس يصلح شاهدا
تقرر الاصول كما في سور الحمار فانه لما تعارضت الدلائل فيه من الاخبار والاثار ولم يمكن العمل بالقياس لتنافيهما وجب
تقرير الاصول اما بيان التعارض بين الخبرين فقد روي ان النبي عليه السلام سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم هذا يدل على ان سوره
طاهر وروى انس ان النبي عليه السلام نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا يدل على ان سوره نجس واما بيان
التعارض بين الاثرين فقد روي عن ابن عمر انه قال ان سوره نجس وروي عن ابن عباس انه قال طاهر واما ان القياس لا يصلح شاهدا
لان احد الاصلين سور الهرة والاخر سور الكلب والحمار ليس في معناهما لان الضرورة في الحمار دون الضرورة في الهرة فانها تدخل
المضايق دون الحمار وفوق الضرورة في الكلب فانه يربط في الدور والافنية ويشرب من الاواني دون الكلب فلو اعتبر الضرورة كما
في الكلب اصلا كان سور الحمار نجسا وان اعتبرت جعلها في الهرة يوجب الحكم بثبات الطهارة والطهورية فاذا ثبتت الضرورة من وجه
دون وجه لم يمكن الحاقه باحدهما فوجب المصير الى ما كان ثابتا فلا الطهارة ماكان نجسا ولا النجس ماكان طاهرا لان الطهارة
والنجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا تزول بالشك فلذلك وجب ضم التيمم اليه لتحصيل الطهارة بيقين لا زوال الماء وجب تقرير الاصول
وقد عرف الماء طاهرا وطهورا بيقين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك لانا نتوقف من ضرورة تقرير الاصول زوال
صفة الطهورية عن الماء الا انها لو ثبتت لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث و
النجاسة فلو قلنا بزوالها لم يكن تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للاخر فوجب القول بزوال الطهورية
واعني به وقوع الشك والاشتباه فيما لا انهار الدليل الكلية بل بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم وكذا المفقود لا يرث
احدا ولا يرث احد منه لانه تعارض دليل حياته وموته فيجعل حيا في مال نفسه ميتا في مال غيره لان ما له لم يكن لغيره و
مال غيره لم يكن له فيبقى ما كان على ما كان ولا يثبت الاستحقاق بالشك وكذا الجواب في الخنثى المشكل فانه يشبه الانثى من وجه و
الذكر من وجه فما لم يوجد فيه ما يترجح به جهة الذكورة او الانوثة فيجب تقرير الاصول وهو ان الزائد على اقل النصيبين لم يكن له

فلا يسقط بالشك   وإن وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض أي لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض كما يسقط
العمل بالنصين عند التعارض بل يعمل المجتهد بأيهما شاء لأن التساقط بالتعارض إنما يكون لجهلنا بالناسخ من المنسوخ
فإن المنسوخ لا يجوز العمل به والجهل لا يصلح دليلا على حكم شرعي ولا يجري النسخ بين القياسين لأن كل واحد منهما
حجة في حق العمل بخلاف النصين لأن الحجة أحدهما وكذا التعارض بين قولي الصحابة لا يوجب سقوط البعض لأنه تعين وجه
الرأي لما لم تجر المحاجة بينهم بالحديث المرفوع فحل محل القياسين ولأنا متى أسقطنا اعتبار النصين لحكم المعارضة أمكن العمل
بما وراءهما من الحجة بخلاف القياسين لأن ما وراءهما استصحاب الحال وليس بحجة شرعية عند المحققين فلو أسقطناهما بالتعارض
تعذر العمل بما هو حجة شرعية فكان العمل بأحدهما بشهادة قلبه وهو حجة في حق العمل لما أن قلبه ينظر بنور الفراسة أصاب
المجتهد الحق به أو أخطأ أولى من العمل بالاستصحاب الذي هو ليس بحجة   وعلى هذا أي على هذا الأصل وهو أن الشيء لا يجوز أن
يسقط اعتباره وجوبه إذا كان له خلف وما لا يكون له خلف لا يسقط اعتباره مسائل منها مسألة الأواني إذا كان في أحدها ماء طاهر
وفي الآخر ماء نجس ولا يعرف الطاهر فإنه لا يتحرى للوضوء لكنه يتيمم لأن التراب خلف عن الماء في حق التطهير فلو لم يعمل
بالماء أمكن العمل بما هو خلف عنه وبمثله لو احتاج إلى شرب الماء فإنه يتحرى لأنه لا خلف في حق الشرب حتى يصح البناء عليه فيعمل بالتحري
لتحقق الضرورة ومنها أن المسالخ لو سوت المذبوحة والميتة فيها واشتبه الأمر عليه فإنه يتحرى حالة الاضطرار بأن لم
يجد حلالا لتحقق الضرورة لانعدام الخلف ومثله لو كانت حالة الاختيار بأن يجد طعاما آخر حلالا فإنه لا يجوز العمل له
بالتحري لأن المصير إليه للضرورة وقد اندفعت والدليل على أن المصير إلى التحري للضرورة عدم جواز المصير إليه فيما لا مدخل للضرورة
فيه فإن من أعتق أمة بعينها فاختلطت بغيرها وقد أشكلت عليه فإنه لا يجوز له العمل بالتحري إذ لا مدخل للضرورة في إباحة الفرج
بدون الملك بخلاف الطعام والشراب فإن لها مدخلا فيهما على ما عرف ومنها أن من كان له ثوبان أحدهما طاهر والآخر
نجس فإنه يتحرى حالة الاضطرار بأن لا يجد ثوبا آخر لأنه لا خلف عن الثوب في إقامة الستر الذي هو شرط جواز الصلاة
وكان مضطرا في ذلك فأمرناه بالتحري فيه بخلاف حالة الاختيار لانعدام الضرورة لوجود الخلف ومنها أنه لو
خاف فوت الصلاة أو فوت الجمعة لو اشتغل بالطهارة فإنه لا يجوز الصلاة مع التيمم لانتفاء الضرورة إذ الفوات
إلى خلف بخلاف ما إذا حضرته صلاة العيد فخاف إن اشتغل بالوضوء تفوته الصلاة فإنه يتيمم لتحقق الضرورة إذ الفوات
إلى التيمم إذ الفوات لا إلى خلف إذ صلاة العيد لا تعاد ولا تقضى   ثم إذا عمل بأحد القياسين بالتحري لا يجوز له
أن يتركه ويعمل بالآخر إلا بدليل فوق التحري بأن تبين نص بخلاف ذلك القياس لأنه لما تبين نص بخلافه ظهر خطأ
حين اجتهد في المنصوص عليه كما لا يجوز نقض حكم أمضي بالاجتهاد باجتهاد مثله لرجحان الأول بواسطة العمل
فإن قيل لو ثبت الخيار في العمل بالقياسين لكان ينبغي أن يجوز بعدما عمل بأحدهما في حادثة حتى كان له أن يعمل بالآخر
في حادثة أخرى كما في كفارة اليمين فإنه لو عين أحد الأنواع في تكفير يمين شيء جاز له أن يعين نوعا آخر في كفارة يمين
أخرى قلنا هناك كل واحد من الأنواع صالح للتكفير بدليل موجب لذلك فأما ها هنا الخيار ما ثبت بمثل هذا الدليل
بل باعتبار أن كل واحد منهما صالح للعمل به ظاهرا مع العلم بأن الحق أحدهما والآخر خطأ فبعدما تأيد أحدهما بنفوذ

القضاء به لا يكون له أن يصير إلى الآخر إلا بدليل هو أقوى من الأول كمن له ثوبان أحدهما نجس والآخر طاهر فإذا صلى
بأحدهما بالتحري ثم تحول رأيه لم يجز له أن يصلي بالآخر بالتحري إلا أن يتيقن بطهارته فإن قيل أليس أن المصلي بالتحري
عند اشتباه القبلة وصلى إلى جهة ثم وقع تحريه إلى جهة أخرى فإنه يجوز له أن يصلي في المستقبل إلى تلك الجهة و
لم يجعل ذلك دليلا على أن جهة القبلة ما أدى إليه اجتهاده في الابتداء قلنا كلامنا في حكم لا يقبل الانتقال كمسألة
الثوب فإن النجاسة متى حلت في محل لا تقبل الانتقال إلى محل آخر ولم يرد الشرع به إذ الشرع لا يرد بتغير الحقائق أما
مسألة القبلة فإنها تقبل التحول والانتقال من جهة إلى جهة أخرى حتى انتقلت من بيت المقدس إلى الكعبة وانتقلت من عين
الكعبة إلى جهتها وكذا المتنفل يصلي مستدبر الكعبة وللخائف في السفر كذلك المعنى فيه أن الحكم جواز الصلاة إلى تلك
الجهة لا تعين الحكم بكونها جهة الكعبة لا محالة ألا ترى أنه لو تبين خطؤه بيقين بأن كان مستدبر القبلة جازت
صلاته وفي الثوب من ضرورة الحكم بجواز الصلاة في ثوب الحكم بطهارته ولهذا لو تبين أنه كان نجسا يلزمه
إعادة الصلاة   ومسألة فلها من الفروق بين ما يحتمل المعارضة من المعنيين وبين ما لا يحتملها من القياسين من مسائل
الفقه أنه لو طلق أو أعتق معينا ثم نسي لم يثبت له الخيار بالجهل لأن الواقع من الطلاق والعتاق لا يحتمل الانتقال من محل إلى
محل آخر فخرج أحدهما عن ملكه وبقي ملكه في حق الآخر إلا أنه لما نسي المخرجة كان جهلا منه فلا يثبت بجهله خيار التعيين
لأن بالتعيين ربما ينقل الحق عن محله إلى غير محله فلا يثبت له خيار التعيين بالجهل وبمثله لو أعتق أحد عبديه أو طلق إحدى
امرأتيه كان له خيار التعيين كما في القياسين لأن الطلاق كان نازلا في غير المعين وفي حق المعين غير نازل وهذا لأن
تعيين المحل كان مملوكا له كأصل الإيقاع ولكن بمباشرة الإيقاع سقط ما كان له من الخيار في أصل الإيقاع ولم يسقط ما كان
له من خيار التعيين فبقي ذلك الخيار ثابتا له شرعا   ثم المخلص عنها خمسة أوجه اعلم أن الأصل في التعارض طلب
المخلص لما ذكرنا أنه لا تعارض بين حجج الله تعالى وإنما يقع بينها صورة التعارض فيطلب المخلص خمسة أوجه من قبل الدليل
بأن لا يعتدل الدليلان فلا يتحقق التعارض حقيقة وإن كان موجودا ظاهرا كتعارض خبر الواحد مع الكتاب أو المشهور
من السنة وكتعارض المتشابه مع المحكم ومن قبل الحكم بأن يختلفا وبيان ذلك في قوله تعالى في سورة البقرة لا يؤاخذكم
الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فالتعارض ثابت بين هذين النصين ظاهرا فالآية الأولى
تنفي المؤاخذة في الغموس لأن الغموس من كسب القلوب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب والآية الثانية نافية لها لأن الغموس
غير معقودة لأنها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق فيكون الغموس داخلا في اللغو في هذه الآية
إذ اللغو فيها عبارة عما لا يعقد فإنه يعرف هذا التقابل فيقتضي هذه الآية عدم المؤاخذة في الغموس ولكن التعارض ينتفي باعتبار
الحكم فإن المؤاخذة المثبتة في المائدة مؤاخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله تعالى فكفارته فكانت المؤاخذة المنفية فيها
والمؤاخذة المثبتة في البقرة مطلقة فيصرف إلى الآخرة لأنها دار المؤاخذة والجزاء على الإطلاق وأما الدنيا فدار الابتلاء قد
يؤاخذ المطيع فيها تمحيصا لذنوبه وينعم على العاصي استدراجا له فتبين بهذا أن الحكم الثابت في أحد النصين غير الحكم الثابت
في الآخر فيصح الجمع بين الآيتين ويبطل التعارض لأن محل إثبات المؤاخذة بالكسب في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان
إن كان دليلا على كون المنفي في صدر الآية في الدنيا وإثبات المؤاخذة في العقبى بعد النفي في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم

ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي سورة المائدة

ومقول لا يؤاخذكم الله باللغو

بما كسبت قلوبكم دليل على كون المنفي في سياق هذه الآية في اللغو ايضا فيبطل التوهم ولانا نقول اللغو يفسر بان احدهما
ضد العقد وهو المراد باللغو في الآية السابقة بدليل السياق وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فيكون
شيئا ولا للغموس وما نحن فيه السهو وهو ان يحلف على امر ماض وهو يظن انه كما قال والامر بخلافه وهذا هو المراد من الآية الاولى
بدليل السياق في قوله ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فلا يكون شيئا ولا للغموس ولا يبطل التوهم   ومن حمل الحال
بان حمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف من القرآن يعارض ظاهرا اذ القراءة
بالتخفيف توجب حل القربان بعد الطهر قبل الاغتسال اذ الطهر انقطاع الدم والقراءة بالتشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال
وان انقطع الدم اذ الاطهار هو الاغتسال فظهر التعارض لكن التعارض ينتفي بما قاله الحنفية بان تحمل القراءة بالتخفيف على العشرة
والقراءة بالتشديد على ما دونها وانما لم نعكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود ولقاصر
لا قبل ثم حمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتأكد الطهارة وكذا التعارض في قوله تعالى وارجلكم الى الكعبين
يقع ظاهرا بين القراءة بالنصب الذي يجعل الرجل معطوفا على المغسول وبين القراءة بالجر الذي يجعل الرجل معطوفا على الممسوح ولكن التعارض
ينتفي بان يحمل الجر على حال الاستتار بالخفين والنصب على ظهور القدم قال الشيخ هذا ما قيل لكن تقدير المجرور منصوبا وحمل الجر
على الجوار كما في قول العرب جحر ضب خرب احسن لدفع التعارض لان ضرب الغاية بقوله الى الكعبين يأبى حمله على حالة الاستتار لان
المسح لم يضرب له غاية في الشريعة اجماعا لا يقال الجر على الجوار مع حرف العطف لم يجئ في كلام العرب لانا نقول ليس الامر
كذلك بل ورد ذلك في التنزيل واشعار العرب قال الله تعالى ان الله بريء من المشركين ورسوله بعض قرأ بالجر وقال
جرير فهل انت ان ماتت اتانك راحل الى آل بسطام بن قيس فخاطب بالجر والمعنى خاطب بالرفع لكونه عطفا على الراحل
فان قيل لم لم يعكس بان يكون الجر للعطف على ظاهر اللفظ والنصب للحمل على المحل كما في قول الشاعر معاوي اننا بشر فاسجح
فلسنا بالجبال ولا الحديدا قلنا لان العطف على المحل انما يجوز في موضع لا يؤدي الى الالتباس كما في البيت المذكور لا في
موضع يؤدي اليه كما في هذه الآية على ان ضرب الغاية بقوله الى الكعبين ينافي حمل النصب على المحل كما مر هذا اعادة تقريرها
الموضع وفيه نظر من وجوه الاول انه على مذهب من يقول بالتخيير بين الغسل والمسح وهو محمد بن جرير الطبري لا يلزم وقوع التعارض اذ
فيه عمل بالقراءتين وكذلك على مذهب من يقول بوجوب المسح على القدمين وهو ابن عباس وعكرمة والشعبي ومحمد بن علي الباقر
وسائر الامامية فلا نسلم ان العطف على المحل انما يجوز عند الامن عن الالتباس ولم يسلم ذلك فلا نسلم ان الالتباس قائم هنا
لان القرينة دليل الرجحان ولو سلم ذلك فيعول على سبيل المعارضة وكذلك الجر على الجوار انما يجوز عند الامن ثم قولكم
الغاية تمنع الحمل على المحل لان المسح لم يضرب له غاية ممنوع فيه اذ الكعب عندهم عبارة عن معقد الشراك وهم يقولون بوجوب
المسح اليه   وبالتاريخ صريحا اي من قبل باخر الزمان صريحا بان يعرف التاريخ فيسقط التعارض ويكون آخرهما ناسخا
وذلك مثل ما قال ابن مسعود رضي الله عنه في المتوفى عنها زوجها انها تعتد بوضع الحمل لقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن وقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين من وضع الحمل واربعة اشهر وعشر لقوله تعالى والذين يتوفون الآية قال ابن
مسعود رضي الله عنه مجيبا به علي من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى يريد به قوله تعالى واولات الاحمال نزلت بعد التي
في سورة البقرة واراد به قوله تعالى والذين يتوفون منكم فجعل المتأخر دليل النسخ ولم ينكر عليه وكذا بالتأخر دلالة مثل النص
احدهما محرم والآخر مبيح فيجعل المحرم آخرا دلالة لانا نعلم انها وجدت زمانا من ثم التحريم لو كان اولا لكان ناسخا للاباحة الاصلية

اذ الاصل في الاشياء قبل البعثة الاباحة على ما اختاره بعض العلماء ثم يكون المبيح ناسخا فيتكرر النسخ واذا كان المبيح
اولا والحاظر آخرا لا يتكرر فكان الاخذ بعدم التكرار اولى لكونه متيقنا والآخر محتملا اولان الاصل عدم النسخ
فلا يصار اليه ما امكن وفيه نظر اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعدها نسخا اللهم الا ان يقال ليس
المراد من النسخ المعنى الاصطلاحي حتى يرد النظر بل المراد منه معناه اللغوي وهو التبديل والتغيير ولا يشك ان المبيح لو جعل
متأخرا يلزم التغيير في الحكم مرتين ومثال ذلك ما روي ان النبي عليه السلام حرم الضب وروي انه عليه السلام اباح الضب وروي
انه عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية وروي انه عليه السلام اباحها وروي انه عليه السلام اباح الضبع وروي انه عليه السلام نهى عن اكل الضبع
فانا نجعل المحرم ناسخا في هذا كله بدلالة التأخر كما ذكرنا   قال الكرخي اعلم ان مشايخنا اختلفوا فيما اذا كان احد النصين
مثبتا والآخر نافيا والمراد بالمثبت ما يثبت امرا عارضا وبالنافي ما ينفي العارض ويبقى على الامر الاول فقال ابو الحسن الكرخي
المثبت اولى لان المثبت اقرب الى الصدق من النافي لانه يعتمد الحقيقة والنافي يبتني على الظاهر ولهذا قبلت الشهادة على الاثبات
دون النفي وقال عيسى بن ابان يتعارضان لان المثبت يعمل به كالنافي وقد اختلف عمل اصحابنا المتقدمين في
مثل هذين النصين فانه روي ان بريرة اعتقت وزوجها حر فخيرها رسول الله صلعم وهذا مثبت لانه يثبت الحرية المعترضة
على الرق وروي انها اعتقت وزوجها عبد وهذا ناف لانه مبقي على الامر الاول لانه لا خلاف في ان زوجها كان عبدا في
الاصل واصحابنا رحمهم الله اخذوا بالخبر المثبت وروي ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال وهذا مثبت لانه اثبت ما لم يكن وهو
الحل المعترض على الاحرام لما عرف والروايات ان النكاح لم يكن في الحل الاصلي وروي انه تزوجها وهو محرم وهذا
ناف لانه مبقي على الامر الاول وهو الاحرام واصحابنا اخذوا بالنافي وروي انه عليه السلام رد ابنته زينب على زوجها
ابي العاص بالنكاح الاول وهذا ناف وروي انه عليه السلام ردها عليه بنكاح جديد وهو مثبت فاصحابنا رحمهم الله اخذوا
بالمثبت حتى اثبتوا الفرقة بتباين الدارين بان خرج احد الزوجين الى دار الاسلام مهاجرا وبقي الآخر في دار
الحرب والشافعي رحمه الله عمل برواية النفي ولم يوقع الفرقة بتباين الدارين وذكر في كتاب الاستحسان اذا اخبر عدل بطهارة
الماء وعدل بنجاسته ان الطهارة اولى وهو ناف وعلى هذا اخبر الجرح بحل الطعام وحرمته وبالولاء في الجرح والتعديل
اذا عدله واحد وجرحه آخر ان الجرح اولى وهو المثبت فلما اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع يحصل به التوفيق
بين هذه الفصول ويستمر عليه المذهب والاصل فيه ان النفي لا يخلو اما ان يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل او مما لا
يعرف بدليل بان يكون مبنيا على استصحاب الحال او مما يشتبه حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز ان يكون مبنيا
على استصحاب الحال فان كان مما يعرف بدليله كان مثل الاثبات اذا كان الدليلان متساويين فيعارضه وان كان مما
لا يعرف بدليله فلا يعارض الاثبات لان ما لا دليل له لا يعارض ما له دليل وان كان مما يشتبه حاله وجب التفحص والاستفسار
عن حال المخبر ليكشف الحال فان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل لانه اعتمد ما ليس بحجة وهو استصحاب الحال وان ثبت انه اخبر عما
ثبت بدليل كان مثل المثبت فيطلب الترجيح من وجه آخر وظهر بما ذكرنا ان قوله والا فلا غير مستقيم لان ما اشتبه حاله يندرج
تحت القسم الثاني والحكم فيه التفحص لا القطع بانه لا يحصل معارضا مثال ما عرف النفي فيه بدليله ما روي ان الزوج
لم يستثن في الطلاق وشهد الشهود انه لم يستثن قبلت الشهادة وكذا لو قالت المرأة سمعت وحي يقول المسيح ابن الله فبانت منه
وقال الزوج انما قلت المسيح ابن الله قول النصارى او قالت النصارى المسيح ابن الله فالقول قوله وان شهد للمرأة شاهدان وقالا

واختلف الروايات انه كان عبدا او حرا ... اخذوا بالمثبت ... الخيار لها ... وزوجها حر

لم يسمع من النبي هذه الزيادة ولا ندري قال غير ذلك ام لا لا يقبل شهادتهما وان قالا لم يقل هذه الزيادة قبلت شهادتهما
وهذا لان الشهادة على النفي وكذلك عن دليل يوجب العلم به وهو ان ما يكون من باب الكلام فهو مسموع من المتكلم لمن
كان بالقرب منه وما لم يسمع منه يكون دليلا انه لم يتكلم به وانما لم تقبل الشهادة اذا قالوا لم نسمع منه غير ذلك لجواز ان
يقال قال فلان ولا ولكني لم اسمع منه لكن لا يصح ان يقال قال فلان كذا ولم يقل كذا فيكون قولهم ولم يقل غير ذلك
نفيا لقول الزوج وهو مما يحيط العلم به فيقبل وكذا النفي في حديث ميمونة مما يوقف بدليله لان الاحرام مما يدل عليه احوال ظاهرة
من المحرم محسوسة فصار مثل الاثبات فوقعت المعارضة بينهما فصار الى الترجيح بوجه آخر وهو ان رواية ابن عباس
رضي لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يعادله في شيء من ذلك وطهارة الماء وحل
الطعام من جنس ما يوقف بدليله لو استقصى فيه كالنجاسة والحرمة فان الانسان اذا اخذ الماء الذي نزل من
السماء في اناء او اغترف من نهر جار وكان برأي العين منه الى وقت الاستعمال فانه يعلم طهارته بدليل موجب له كالمخبر عن
النجاسة يعتمد الدليل وكذا حل الطعام مما يعرف بالدليل لو استقصى فيه فوقع التعارض بين الخبرين ووجب العمل بالاصل
وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان استصحاب الحال وان لم يصلح دليلا يصلح مرجحا فيترجح به خبر المثبت واما
النفي في حديث زينب مما لا يوقف له الا بظاهر الحال بانا لم نقف على النكاح الجديد فمن رواه بنى على استصحاب الحال وهو انه
قد عرف النكاح بينهما فيما مضى وشاهد ردها عليه فروى انه ردها بالنكاح الاول وكذا النفي في حديث بريرة فان من روى
انه كان عبدا فهو لم يعتمد في خبره دليلا موجبا لنفي الحرية ولكن بنى خبره على استصحاب الحال لعدم علمه بالدليل المثبت للحرية وكذا
المزكي لا يعارض الجارح لان من يزكي الشاهد فانما يزكيه لعدم علمه بما جرح عدالته لانه لا يقف احد على جميع احوال غيره حتى يزكيه
عن دليل موجب للعلم والجارح يعتمد الحقيقة لانه شاهد فسقه فكان خبره اولى ولهذا رجحنا رواية انس رضي الله عنه انه عليه السلام
قرن في حجة الوداع على رواية جابر انه افرد لان من روى الافراد ما اعتمد دليلا موجبا نفي القران ولكنه بنى كلامه على عدم
الدليل الموجب للعلم وهو انه لم يسمع تلبيته بالعمرة وسمع تلبيته بالحج فروى انه كان مفردا واما من روى القران فهو اعتمد
دليلا موجبا للعلم به وهو سماعه التلبية بالحج والعمرة وكذا رجحنا رواية ابن عمر رضي الله عنه انه عليه السلام صلى في جوف الكعبة
عام الفتح على رواية بلال رضي الله عنه انه عليه السلام لم يصل فيها عام الفتح فانهم اتفقوا انه عليه السلام دخلها يومئذ لا مرح ومن
اخبر انه عليه السلام لم يصل فيها فانه لم يعتمد دليلا موجبا للعلم لكن لم يعاين صلاته فيها والآخر عاين ذلك فكان المثبت اولى
من النافي ولو اشتبه الامر وقد ترجحا مرة فلا يجب ثانيا ولا يحصل بكثرة عدد الرواة اعلم ان من
اهل النظر من يقول بالترجيح بكثرة الرواة مستدلا بما قال محمد في كتاب الاستحسان في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته
وحل الطعام وحرمته ان خبر الاثنين اولى من خبر الواحد قال الامام شمس الائمة السرخسي رح والذي يصح عندي ان
هذا النوع من الترجيح قول محمد رح خاصة وقد ذكر نظيره في السير الكبير حيث قال اهل العلم ثلاثة فرق اهل الشام واهل الحجاز
واهل العراق فكلما اتفق فريقان منهم على قول اخذت بذلك وتركت ما انفرد به فريق واحد وهذا ترجيح بكثرة القائلين
فما اليه محمد رح وابى ذلك ابو حنيفة وابو يوسف والصحيح قولهما لان كثرة العدد لا تكون دليل قوة الحجة ويحتمل ان يكون الحق
مع القليل بان يكون ناسخا متأخرا قال الله تعالى ولكن اكثر الناس لا يعلمون وما يعلمهم الا قليل وقليل ما هم وقال الحماسي
تعيرنا انا قليل عديدنا فقلت لها ان الكرام قليل ولا يلزم المتواتر والمشهور لانا لا نرجحهما بزيادة العدد بل بدخول الخبر

في حق العيان ولهذا لا يترجح متواتر على آخر لكثرة عدد رواته على ان الترجيح بكثرة عدد الرواة متروك باجماع السلف فان
السلف من لدن رسول الله عليه السلام الى يومنا لم يرجحوا بكثرة الرواة عند المناظرات والا لنقل الينا قال والمثبت
للزيادة اولى نحو ان كان في احد الخبرين زيادة لم تذكر تلك الزيادة في الخبر الثاني الآخر فان كان الراوي للاول
والاصل واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة ويجعل حذف تلك الزيادة في الخبر الثاني مضافا الى قلة ضبط الراوي من الاصل وغفلته
عن السماع ومثل ذلك ما رواه ابن مسعود ان النبي عليه السلام قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا و
ترادا وفي رواية اخرى لم يذكر هذه الزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وعند محمد والشافعي رح لا نقول بالحديثين
لان العمل بهما ممكن فلا يصار الى الترجيح اذا اختلف روايتا الراوي الاول عن رسول الله صلعم والصحيح قولنا لان اصل الخبر
واحد وذلك متيقن به وكونهما خبرين محتمل وبالاحتمال لا يثبت الخبر واذا كان الخبر واحدا فحذف الزيادة من بعض الرواة
يحمل على طريق سوى ما قلنا فاما اذا اختلف الراوي وقد علم انهما خبران وان النبي عليه السلام قال كل واحد منهما في وقت آخر فيجب
العمل بهما عند الامكان كما هو مذهبنا ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين وبيان ذلك فيما روي ان النبي عليه السلام نهى
عن بيع الطعام قبل القبض وقال لعتاب بن اسيد انههم عن اربعة عن بيع ما لم يقبضوا فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق فيهما
على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض
اعلم ان هذه الحجج من الكتاب والسنة باقسامها تحتمل البيان فوجب الحاق البيان بها والكلام فيه في تفسيره وتقسيمه اما
الاول فهو في كلام العرب عبارة عن الاظهار قال الله تعالى علمه البيان وهذا بيان للناس ثم ان علينا بيانه وقال
عليه السلام ان من البيان لسحرا والمراد بهذا كله الاظهار وقد يستعمل في الظهور يقال بان في معنى هذا الكلام بيانا اي ظهر
ما يستعمل متعديا وغير متعد والمراد به في هذا الباب اظهار المراد للمخاطب وقيل ظهور المراد للمخاطب والاول اصح ثم البيان
قد يكون بالفعل كما يكون بالقول وقال بعض المتكلمين لا يجوز وقوع البيان بالفعل فانا نعني به انه لا يجوز بالفعل اصلا
فهو باطل فانه عليه السلام بين الصلوة والحج بفعله وقال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم والاختصار على ان
الفعل ادل على المراد من القول وان عنى قصاره الى قوله هذا الفعل بيان لهذا المجمل فمسلم ولكن المبين هذا الفعل لا القول
بفعلي الفعل بالمجمل ثم هو على خمسة اوجه عرفنا ذلك بالاستقراء بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة
واضافة البيان الى الاربعة الاول من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب واضافته الى الخامس من قبيل اضافة الشيء
الى سببه اي بيان حصل بسبب ضرورة ووجه الحصر ان البيان لا يخلو اما ان يكون بالمنطوق او غيره الثاني بالضرورة والاول
اما ان يكون المبين بمفهوم المعنى بدون البيان اولا الثاني بيان التفسير والاول لا يخلو اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة
والثاني بيان التبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان التغيير والاول بيان تقرير اما بيان التقرير فهو توكيد الكلام
بما يقطع احتمال المجاز والخصوص كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فقرر معنى العموم من الملائكة بذكر الكل حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص
لكن يحتمل غيره مجازا يقال المرء يطير بهمته وقال البريد طائر لاسراعه في مشيه فكان يطير بجناحيه تقريرا لموجب الكلام وحقيقته
ولا طائر يطير بجناحيه فان الطيران يكون بالجناح حقيقة وقطعا لاحتمال المجاز ونظيره في المسائل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق
او لعبده انت حر او قال لفلان عندي الف درهم ثم قال عنيت به الطلاق من النكاح والحرية عن الرق والوديعة فان هذا تقرير لحكم الكلام

بيان م

بظاهر الكلام لان الطلاق عبارة عن رفع قيد النكاح شرعا وحمل عن قيد النكاح مجازا وهو القيد الحسي ولهذا لما نوى ذلك
صُدِّق ديانة فان عنى به الطلاق بعد قوله والتحرير عبارة عن التخليص فاحتمل ان يكون من العمل مجازا ولهذا اذا نوى صدق ديانة
فيما قال نويت به التحرير عن الرق بعد قوله وقوله لفلان عندي الف درهم حقيقة في الامانة الا انه يحتمل الاقرار بالمال فانا قال نويت
به الوديعة بعد قوله ثم اعلم ان بيان التقرير يصح موصولا ومفصولا بالاتفاق كما في قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
اولئك عنها مبعدون فانه بيان تقرير لقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم جاء مفصولا كما هو حقيقة في
موضعه ان شاء الله   واما بيان التفسير هو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمشكل والمجمل والخفي وخصص المصنف بالمجمل
والمشترك بيانهما كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة مجمل لحقه البيان بالسنة وكذا الزكوة مجمل في
حق النصاب والمقدار ولحقه البيان بالسنة وكقول الرجل لامرأته انت باين بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير
اذ البينونة واخواتها من الكنايات مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانه تفسيرا ورفعا للابهام ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام
حتى يكون الواقع بها باينا وكذا البيان في قوله لفلان علي الف درهم ونقد البلد نقود مختلفة بقوله عنيت به نقد كذا بيان تفسير لان اسم
الدراهم يحتمل ضروب دراهم وهذا البيان يصح موصولا كقوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه
الخير منوعا ومفصولا ايضا لكن لا يجوز تاخيره عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من جوز تكليف ما لا يطاق واما تاخيره الى وقت الحاجة
الى الفعل فجائز عند الجمهور لقوله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه ثم للتراخي باجماع اهل اللغة والضمير يرجع الى القران لتقدم ذكره
وفيه المجمل والمشترك فينصرف الى الكل ويجوز بيان الكل منفصلا لا يقال يحتمل ان يراد به بيان التقرير لانه ذكر مطلقا فلا يتقيد
بلا دليل وعند بعض المتكلمين لا يصح الا موصولا بناء على انه لا يجوز الخطاب بما لا يفهم قلنا هذا انما يفترض في العمل اما الا على انه
منقوض بالمتشابه فانه صح الخطاب والابتلاء به باعتقاد الحقية بما هو المراد مع اليأس عن البيان فلان يصح الخطاب الابتلاء باعتقاد
الحقية في المجمل مع انتظار البيان اولى وإذا صح الابتلاء حسن القول بالتراخي   واما بيان خصوص العموم اعلم انه لا خلاف ان العام
اذا خص منه شيء يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ واما الخلاف في العام الذي لم يخص منه شيء فعندنا لا يجوز تخصيصه متراخيا وعند
الشافعي رح يجوز تخصيصه منفصلا كما يجوز متصلا والمراد بعدم جواز التخصيص متراخيا انه اذا ورد متراخيا لا يكون تخصيصا
بل يكون نسخا وفائدته ان العام لا يصير به ظنيا وهذا الخلاف مبني على الخلاف في موجب العام فعندنا موجبه قطعي قبل الخصوص
كما هو قطعي بعده وكان تخصيصه بيان تفسير عنده فيصح موصولا ومفصولا وهذا اولى باصل انه بيان تغيير عندنا وعنده بيان
قطعي قبل الخصوص كموجب الخاص وبعد التخصيص يصير ظنيا وكان التخصيص تغييرا له من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا لا
مفصولا لان بيان التغيير لا يصح مفصولا اتفاقا فعلى هذا الاصل قال علماؤنا فيمن قال اوصيت بخاتمي لفلان وبفصه لآخر كلاما
متصلا ان الثاني يكون خصوصا للاول اي تخصيصا للاستثناء الاول وهو الاستثناء بالخاتم الذي هو عام بالنسبة الى
الحلقة والفص لتناوله اياهما ويكون الفص للثاني والحلقة للاول ويكون التخصيص بيانا كالاستثناء وان فصل لم يكن
تخصيصا للاول بل صار معارضا والعام مثل الخاص في الايجاب فيثبت المساواة بينهما في الاستحقاق فيكون الفص بينهما
نصفين   استدل الشافعي رح بنصوص احتجنا الى بيان تاويلها منها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة واراد به
بقرة موصوفة بدليل رجوع الضمائر في قوله تعالى ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وقوله تعالى انها بقرة صفراء وقوله انها بقرة لا فارض
ولا بكر الى ان امروا بذبحها وقد تاخر البيان الى وقت السؤال والجواب فلا نسلم ان الواجب ذبح بقرة موصوفة حتى يحتاج الى بيان

التفسير بل الواجب ذبح بقرة مطلقة لاطلاق اللفظ وذمه تعالى اياهم على السؤال بقوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون
ولا ذم عند ارادة المعينة ولقول ابن عباس رض لو ذبحوا اية بقرة ارادوا لاجزاتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم علمتهم
لما عصوا كلفوا تكليفا بعد تكليف وكان هذا تقييدا للمطلق وتقييد المطلق نسخه وذلك لا يكون الا متاخرا
ومنها ان الله تعالى انزل قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعري لاخاصمن محمدا فجاء
الى النبي عليه السلام فقال اليس عبدت الملائكة والمسيح فتوقف النبي عليه السلام حتى نزل قوله تعالى ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وهذا تاخير بيان الخصوص والجواب ان الاية الاولى غير متناولة للملائكة والمسيح لان
ما لما لا يعقل فلا يكون الثانية تخصيصا وسؤالنا لذلك العموم لان الكفرة كانوا متعنتين يجادلون بالباطل بعدما تبين لهم
الحق يشتغلون باللغو وكان رسول الله عليه السلام سكت عن جوابهم تمسكا بقوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه
ثم ان الله تعالى تولى الجواب ببيان شاف يرد تلبيسهم فقال ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وكان
هذا بيانا زائدا لازالة اللبس على وجه التقرير وانه يصح منفصلا ومتراخيا على انه قد روي انه عليه السلام لما
قال ابن الزبعرى ما نقل عنه قال ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومنها قوله تعالى واعلموا انما
غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى فانه خص منه بنو امية وبنو نوفل متراخيا حين قال النبي عليه السلام
عثمان وجبير بن مطعم انا لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي جعلك الله تعالى فيهم فما بالنا وبنو المطلب والقرابة اليك
على السواء فما بالك اعطيتهم وحرمتنا فقال عليه السلام انما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد وانهم لم يفارقوني في الجاهلية
والاسلام وقلنا هذا من قبيل بيان المجمل وكان قول النبي عليه السلام بيانا ان المراد به قرب النصرة دون قرب القرابة ومنها ان قوله تعالى
يوصيكم الله في اولادكم اثبت التوارث بين الناس عاما ثم بين رسول الله عليه السلام ان لا توارث بين اهل الكفر والاسلام
فكان تخصيصا بدليل مستقل متراخ قلنا نقول ان شرط اتحاد الملة في الميراث من باب الزيادة على النص المطلق وهو
مشهور وكل من قبل النسخ عندنا دون التخصيص والحاصل ان دليل الخصوص انما يكون بيانا محضا ان لو كان مقارنا فاما
اذا كان متاخرا حمل على النسخ دون التخصيص وبهذا الاصل يخرج الجواب عن جميع ما اورده الشافعي رح علينا في هذا الباب
فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه قلت لما دل الدليل على ان خصوص العموم لا يجوز
ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان على خلاف الاصل   واما بيان التغيير اعلم ان بيان التغيير هو تغيير
موجب الكلام نحو التعليق والاستثناء والتخصيص اتفق العلماء على ان الاتصال شرط في التعليق والاستثناء لفظا او حكما
كقطعه لتنفس او سعال او عطاس ونحو ذلك وما نقل عن ابن عباس انه يجوز الاستثناء بالمنفصل فان صح هذه الرواية عنه
فالمراد ما اذا نوى عند التلفظ ثم اظهر فانه يدين فيما بينه وبين الله تعالى اذ لو جاز ذلك لما استقر شيء من الطلاق والعتاق لجواز
ورود الاستثناء بعد وكذا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل الوثوق بيمين ولا وعد وهو خلاف النقل والعقل
ثم اختلفوا في كيفية عمل الاستثناء اعلم ان الاستثناء يجمع المتصل والمنفصل ولا تمييز للمتصل عند اهل اللغة بالاخراج اذ
لا اخراج في المنقطع وكل من عرف احدهما بتعريف لا يحتمل جمعهما في حد واحد فالاولى ان يحد المتصل بانفراده والمنقطع كذلك
فنقول حد المتصل هو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه بالا واخواتها فقيل بقوله بعض ما تناوله يخرج الاستثناء المستغرق
وقوله بالا واخواتها يتعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر المخصصات ثم اختلف العلماء في كيفية موجبه في قوله له علي عشرة الا ثلاثة

لان الفرق يحتمل ان يراد به قرب النصرة ... فيكون مجملا

لانه اما ان اطلق العشرة على السبعة ثم يكون قوله الا ثلثة بيانا لهذا كانه قال ليس على ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل في ان
كل واحد منهما يبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الاخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا
فرق بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل والى هذا المذهب مال الشافعي وهذا هو المراد
مما قال مشايخنا ان الاستثناء عند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص وانما قلنا ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة
هذا لما انهم ذكروا في الجواب عن ان الالف متى بقيت الغاية لم تصلح اسما لما دونها بخلاف العام وهذا الكلام نص على ان المراد بالعشرة
هو السبعة عنده والاداة قرينة لذلك كالتخصيص بعينه او اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهو ينافي ظاهر او قبله
ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الا ثلثة على السبعة فكانه قال على سبعة فيحتمل ثلاثة مذاهب فعلى المذهبين الاخيرين يكون الاستثناء
تكلما بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا وانما قلنا ذلك اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلثة موضوع للسبعة فيكون تكلما
بالسبعة واما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلاثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة الثاني
فقط دون الثلاثة لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون عبارة علمائنا انه تكلم بالباقي بعد الثنيا جامعة للمذهبين وهذا
مالوا في التقرير بزيادة الى المذهب الثاني والاخرى الى المذهب الاخير كما سنشير الى كل واحد منهما في موضعه ان شاء الله تعالى
فالحاصل ان على المذهب الاول يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احدهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق
المنطوق وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص بالعلم في العدد وبالوصف في غيره ولا دلالة لهما على نفي الحكم عما عداه عندنا
وعلى المذهب الثاني يعلم الحكم في المستثنى بالاشارة لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى
خلاف حكم الصدر فدلالته على الحكم في المستثنى تكون اشارة لا منطوقا هكذا وجهه صاحب التنقيح قلت ولا يشك ان المذهب الثاني
اخرى بان يكون مذهب الشافعي للتعارض فيه بين المستثنى منه والمستثنى ايجابا ونفيا لكونهما مستقلين لان الكل اخبار علماء
كما طنه لان قولهم لان الالف متى بقيت الغاية لم تصلح اسما لما دونها يبطله ايضا كما يبطل المذهب الاول اذا عرفت هذا جئنا
الى حل المتن فقوله وعندنا يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى فيكون تكلما بالباقي في تسعة يثبت الحكم في المستثنى لانعدام
الدليل الموجب له مع صحة التكلم لا لمانع مع وجود الموجب كما هو مذهب الشافعي رح واستدل على المذهب المختار بان اهل اللغة
قالوا الاستثناء استخراج واستخراج بعض الحكم بعد وجوده ليس في وسعه لانه انكار بعد الاقرار وتناقض صريح فيكون استخراج
بعض صدر الكلام على ان يصير عبارة عما وراء المستثنى فصارت عشرة الا خمسة اسما للخمسة لا غير لا يركب قلت وفيه نظر
لجواز ان يخرج خمسة والاسناد بعد الاخراج من المتناول على ان الاخراج بمعنى المنع من الدخول والاسناد فهو اعترض عليه الامام ابن الحاجب
بانه لم يعهد في العربية مركب من ثلاثة ولا لو كان اعرب اوله وهو غير مضاف فيمكن ان يجاب عنه بانه ليس المراد ان هذا المركب
موضوع وضعا جزئيا مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون هناك وضع كلي وحقيقته ان الوضع على
نوعين وضع جزئي كوضع اللغات ووضع كلي كالاوضاع النحوية والمجازية بمعنى الاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد في التركيب
لفظ مركب من ثلاث كلمات لكن لا نسلم انه لم يعهد في الاوضاع الكلية والجواب انه قد يعبر عن الشيء باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل
على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا عن عدد حتى يبقى المقصود وقد تضم عددا الى عدد كما قال الشاعر
بنت سبع واربع وثلاث هي حب المتيم المشتاق والمراد بنت اربع عشرة وقد يعبر عنها بغيرهما كما يقال العشرة جذر
المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وغيرها فقال وبما ذكرنا من التحقيق خرج الجواب عن عدم جواز اعراب الوسط غير مضاف

لان ذلك في الاوضاع الجزئية وقال صاحب التنقيح الاول منقوض بشاب قرناها والثاني منقوض بنحو ابي عبد الله فانه مركب من
ثلاث والاعراب في وسطه قلت النقضان غير واردين اما الاول فلان الكلام في التركيب الجملي كبعلبك ولا يشك
ان التركيب فيه من ثلاثة اسماء فهما عداه خروج من كلام العرب اما التسمية على سبيل الحكاية منقوله بتراسماء التعدد ولا يشك
ان وشاب قرناها منقول لسبيل الكل كما صرح صاحب الكشاف فيه ولعل الكل ولانه قال لم يعهد مركبا ولا معرب هو غير مضاف
وابو عبد الله اوله مضاف فكيف يرد نقضا عليه ولان ما يمنع بطريق المعارضة اي ما يمنع الحكم بطريق المعارضة
يكون الجملة كلاما مستقلا بنفسه كدليل الخصوص لانه لا افادة لبعض الكلمة حتى يتم والمستثنى متصل بالمستثنى منه فلا يستقل
كل الاخرى انه لو افرد لا يستقل كلاما فصار كبعض الكلمة فلا يصلح ان يكون عمله على سبيل المعارضة وفيه نظر لانه
بعد التسليم لقائل ان يقول المستثنى كلام مستقل من حيث المعنى كما مر تقريره او يستوي فيه الكل والبعض كالنسخ
والمعنى ان المعارضة لا اختصاص له بالبعض ولقائل ان يقول انما لم يجز استثناء الكل لانه اداه الى التناقض وهو غير معقول
بخلاف نسخ الكل لانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان ولا نسلم انه لا يجوز استثناء الكل لانه رجوع لانا نقول فيما يحتمل الرجوع
لا يصح استثناء الكل ايضا حتى اذا قال اوصيت بثلث مالي الا ثلث مالي كان الاستثناء باطلا والرجوع عن الوصية صحيح
اي نحو ما ذكرنا ان عمل الاستثناء ليس بطريق المعارضة انه لا افادة الخ والذي يبطل مذهب الشافعي رح ان سقوط الحكم بالمعارضة
يوهم الكذب في الخبر في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لان استثناء خمسين
يعرض العدد المثبت بالالف اي تنقص منه التكلم بخمسين قبل الاسناد لا الحكم مع بقاء الالف لان الالف متى بقيت بغير
من حيث التكلم لم تصلح اسما لما دونها لا حقيقة ولا مجازا لكونها علما فاطلاقه على ما دونها يكون كذبا بخلاف العام فانه يصدق
على الثلاثة فما فوقها بمعنى بعض منه متى كان اللفظ على الباقي بلا خلل وهذا جواب عن قوله بمنزلة دليل الخصوص قلت وفيه نظر
لان الشافعي رح يجوز اطلاق العشرة على السبعة عند القرينة مجازا استدل الشافعي رح بقول اهل اللغة ان الاستثناء
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل على ان الاستثناء حكما يعارض به حكم المستثنى منه اذا الاثبات يعارض النفي وكذا
عكسه ولان قول القائل لا عالم الا زيد لو لم يكن نفيا على المنفي زيد لم يعرف كونه عالما بل يعرف اسقاط العلم من غيره فقط وذلك
لا يكون مدحا في حقه وكذا كلمة التوحيد شرعت لنفي الالهية عما سوى الله تعالى واثبات الالهية لله تعالى ولو لم يكن الاستثناء
اثباتا لما ثبت بها التوحيد بل يكون نفيا للالوهية عما سوى الله تعالى وسكوتا عن اثبات الالهية لله تعالى وكذا قوله
فشربوا منه الا قليلا اي الا قليلا منهم لم يشربوا الا انه لم يذكر اختصارا قلنا الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات
نفي لكن بطريق الاشارة على معنى ان حكم الاثبات ينتهي به كما ينتهي بالغاية وذلك لان الاستثناء في الحقيقة غاية للمستثنى منه
فمن دخل على نفي ينتهي بالاثبات ومن دخل على اثبات ينتهي بالنفي لانعدام علة واسبابا الاثبات وسمي هذا نفيا واثباتا مجازا
والمراد به انه لم يحكم على المستثنى بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر فقولك لا عالم نفي لصفة العلم على العموم فلما
قلت الا زيدا انتهت تلك الصفة وانما ينتهي نفي العلم بوجود العلم كالليل ينتهي بالنهار فاذا انتهى به حكم الصدر
لا انه حكم عليه بعينه هو الثبوت صريحا وكذا نفي الالوهية عما سوى الله تعالى انما هو بالالوهية لله تعالى بل الوهية الله تعالى
صريح لكن بطريق الاشارة وانما اختير في التوحيد لا اله الا الله ليكون النفي قصدا والاثبات اشارة ولان الاصل في التوحيد

هو التصديق بالقلب عند المتكلمين والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا وعند الفقهاء ره وان كان الاقرار ركنا لكنه
زايد فاختير في اللسان اي الاقرار الذي هو عبارة عن الاشارة التي هي عبارة صريحة في البيان لا يقال ان النبي عم قصد
ايضا لما مر ان الاصل هو التصديق بالقلب لان من الناس من يثبت الالوهية لغير الله تعالى فاحتيج الى نفي الشريك فقصد لكونه
اهم واما الوهيته تعالى فثابتة بلا شك اذ لا ينكره احد ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فاختير في
شانه الاشارة اليه وفيه نظر لان الاستثناء نص في خروج حكم المستثنى من حكم المستثنى منه حتى لا يصح اثبات مثل
حكمه بعد خلاف الغاية فانه ليس كذلك حتى يصح سرت الى البصرة وجاوزته ولا يجوز ان يقال جاءني القوم
الا زيدا فانه جاء ثم الاستثناء نوعان اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وتفسيره ما ذكرنا
اي تفسيره يعلم مما ذكرنا وهو ما يمنع المتكلم ذكره بالا واخواتها ومنقطع وهو ما لا يصح استخراجه من صدر الكلام
لعدم تناوله اياه سواء كان من خلاف جنسه او من جنسه فلو قلت جاءني القوم الا زيدا وزيد ليس منهم كان
منقطعا فيكون كلاما مبتدأ حكمه خلاف الاول لا تعلق له باول الكلام الا صورة ويكون حرف الاستثناء الحكم صح
بمعنى لكن ولا بد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة نوع من الوجوه بان ينفي عن المستثنى الحكم الذي ثبت للمستثنى
منه او يكون المستثنى بنفسه حكما اخر مخالفا للمستثنى منه نحو ما نفع الا ما ضر ولا مال لي ما جاءني زيد الا ان الحرم انفرد
حوادا لا مخالفة بينهما وبالجملة فانه مقدر بلكن وكان حق مخالفة اما حقيقة نحو ما ضربني زيد لكن ضربني عمرو واما تقديرا مثل
ما ضربني لكن اكرمني وكذا هاهنا كما في قوله تعالى افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا
رب العالمين اي كل ما عبدتم انتم واباؤكم الاقدمون فاني اعاديهم وابغضهم الا رب العالمين فاني اعظمه واحبه فهذا
الا رب العالمين استثناء منقطع بمعنى لكن على الاول لانهم كانوا يعبدون الاصنام والله تعالى ليس منهم وقال بعض
ان القوم كانوا يعبدون الاصنام مع الله تعالى فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا وقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا
الا سلاما اي لكن سلاما لان اللغو لا يتناول السلام لانه عبارة عما خلا عن الفائدة والسلام ما يشتمل عليها استثناء منقطع
على الوجه الثاني وقال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم
الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فقوله الا ان يعفون استثناء منقطع اذ لا منافاة
بين وجوب نصف المسمى واسقاط الكل اي كل المسمى من قبل المطلقات او اعطاء كله من قبل الازواج
اذ الازواج هو المراد من قوله بيده عقدة النكاح عندنا وفي الجديد من قول الشافعي لانهما في حالين مختلفين ولا يكون
الاستثناء متصلا سابقه ان صدر الكلام اوجب نصف المفروض على العموم ثم سقوط الكل او اعطاء
الكل انما يكون بسبب يتحقق بعد الوجوب وهو العفو اما من قبل المرأة او من قبل الزوج وفي الاستثناء المتصل
لا يتحقق ابتداء الوجوب فيكون منقطعا بمعنى لكن وكذا قوله تعالى الا الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين
غير داخلين في صدر الكلام لان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفيه نظر لان
الفاسقين ليسوا مستثنى منه بل المستثنى منه قوله واولئك اي الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه ولا شك ان غير داخلين صح
الرماة التائبين داخلون في المستثنى منه وهو اولئك لا في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما يقال القوم منطلقون
الا زيدا وزيد داخل في القوم غير داخل في منطلقون وقد ذكر في التقويم وجه حسن لكونه منقطعا وهو ان الاستثناء المتصل

اخراج من حكم المستثنى بالمعنى المذكور ههنا ولا من امرين احدهما ان لا يكون داخلا في صدر الكلام والثاني ان يكون
داخلا فيه لكن لا يخرج من عين ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا لا يخرج
عن عين ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة واستحق المغفرة فهذا حكم اخر لا يعارض الحكم الاول
لانهما في حالتين مختلفتين احدهما قبل التوبة والاخر بعدها قوله ولو حمل الاستثناء على حقيقته وهو الاستثناء
المتصل فهو استثناء بعض الاحوال اي واولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة وكذا الاستثناء
في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء منقطع لان حال المساواة ليس من الطعام فلو حمل على حقيقته صار معناه لا تبيعوا
الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا حالة التساوي لكن اخراج المستثنى من المستثنى
منه يكون متصلا ولا يتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة في الكيل سوى المساواة صح
بالاجماع والمفاضلة مبنيان على الكيل ايضا اذ المفاضلة رجحان احدهما على الاخر كيلا والمجازفة عبارة عن
الحالة التي لا يعلم انه مساو للاخر او متفاضل عنه مع انه لا يخلو عن احدهما فثبت بما ذكرنا ان صدر الكلام لم يتناول
القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الحفنة بالحفنتين وان قيل بيع الحفنة صح
لا نم ان الاحوال منحصرة في الثلاثة المذكورة بل القلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة فيكون المعنى لا تبيعوا الطعام
بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمجازفة والمفاضلة والمساواة الا في حالة التساوي فبقي القليل
داخلا تحت الصدر قلنا انما يدرج في المستثنى منه ما يناسب المستثنى بوصف خاص لا بوصف عام لان ذلك فوق
الضرورة الا ترى انك اذا قلت ليس في الدار الا زيد يدرج فيه انسان لا حيوان ولا شيء كما عرف في الجامع فههنا انما
يدرج ما يناسب المساواة في الكيل وهو المفاضلة والمجازفة لا القلة والكثرة التي هي بمنزلة الحيوان و
الشيء في تلك الصورة وعلى هذا قلنا ان الاستثناء في قوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا منقطع لانه ليس
من جنس الصدر فلم يمكن استخراجه فجعل نفيا مبتدأ وكانه قال لكن لا ثوب له علي وعدم وجوب الثوب عليه لا
ينفي وجوب الالف عليه فيكون منفيا بنفسه والالف ثابتا بنفسه قال العلامة الشيخ ره وفائدة الخلاف بيننا
وبين الشافعي في الاستثناء انما تظهر في هذه المسئلة لان الاستثناء دليل معارض عنده فيعمل به ما امكن وعندنا
ليس بدليل معارض بل هو لاستخراج بعض ما تكلم به ولم يصح استخراجه ههنا وفيه نظر لان عمل الاستثناء
بالمعارضة عند الشافعي ره انما هو المتصل وهذا من قبيل المنقطع كما ذكرنا ولو قدرنا متصلا بلا ادراج لا يمكن
الاستخراج فلا يظهر الثمرة في هذه المسئلة وما ذكرنا في مسئلة الثوب هو القياس فاما اذا استثنى مكيلا
او موزونا من الدراهم اذ الاستثناء يكون منقطعا لان صدر الكلام غير متناول له فلا يسقط من الالف
شيء وهو قول محمد وزفر ره ولكن ابا حنيفة ره وابا يوسف ره استحسنا وقالا المقدرات جنس واحد معنى وان
كانت اجناسا صورة لانها تثبت في الذمة ثمنا وتثبت حالا ومؤجلا ويجوز الاستقراض فيها والاستثناء استخراج و
تكلم بالباقي معنى لا صورة لانه تكلم بالالف صورة فاذا صح استخراج المقدر من الالف من طريق المعنى من صدر الكلام
لان المقدر المستثنى صورة لا معنى واما الثوب فليس من جنس المقدرات لانه لا يصلح ثمنا فلم يمكن استخراجه صورة ومعنى
وكان لغوا وفيه نظر لان هذا بالنظر الى اللغة من كلام الشرع وحكم الاستثناء ينبغي ان يكون متعلقا بما قبل ورود الشرع

فكيف يتناول التسمية التي هي حكم شرعي صحة الاستثناء من خلاف الجنس ولانهما ان تعارضا في التسمية فهما جنسان مختلفان
لا يتناول احدهما الآخر ولهذا لا يجوز بيع احدهما بالآخر متفاضلا وان والاصح ان الاستثناء بتقدير القيمة وحيث ان
يصح استثناء الثوب ايضا بهذا التقرير وعلى هذا قلنا اي وعلى هذا الاصل الذي بينا وهو ان بيان
التغيير يصح موصولا لا مفصولا قلنا فيمن قال لفلان علي الف درهم وديعة انه يصح موصولا لا مفصولا لان
قوله لفلان علي الف درهم اخبار بوجوب الالف في ذمته وقوله وديعة بيان تغيير من حيث انه ليس ان الواجب
في ذمته حفظها وامساكها الى ان يؤدي الى صاحبها لا اصل المال فيصدق بشرط الوصل كالاستثناء وكذا قلنا
فيمن قال اسلفتني الفا في كذا او اسلفتني او اقرضتني او اعطيتني لكني لم اقبضها انه يصدق بشرط الوصل استحسانا
لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضي تسليم المال اليه ولا يكون ذلك الا بقبضه لكن يحتمل ان يراد بها العقد مجازا وان
قوله لم اقبض تغيير للكلام عن الحقيقة الى المجاز فيصح موصولا لا مفصولا ولو قال دفعت الي الف درهم او نقدتني
الا اني لم اقبض فكذلك الجواب عند محمد رح لان الدفع والنقد في معنى الاعطاء فيجوز ان يستعار للعقد كالاعطاء
وقال ابو يوسف رح لا يصح لا موصولا ولا مفصولا لانهما اسمان مختصان بفعل التسليم لا بها والذي يحتمله هو القبض
(اي الدفع والنقد)
فاذا قال لم اقبض كان رجوعا والرجوع لا يصح موصولا ولا مفصولا فاما الاعطاء فيسمى به العقد مجازا الا ترى انه
لو قال اعطيتك هذا المال كان هبة وعلى هذا قال ابو يوسف رح ومحمد رح فيمن اقر بقرض الف او ثمن متاع وقال الا
انها زيوف يصدق ان وصل لان هذا بيان تغيير اذ الدراهم نوعان جياد وزيوف الا ان الجياد غالبة وفي بياعات
المعاملات فيما بين الناس فصار الآخر كالمجاز فيصح البيان المغير موصولا فان المقر بالثمن اذا قال الا انها وزن
خمسة فانه يصدق فكذا هنا وقال ابو حنيفة رح ان قوله لا يقبل وان وصل اذ الزيافة عيب والعقد يقتضي السلامة
عنه فكان قوله هي زيوف رجوعا عن مقتضى اول الكلام والرجوع لا يعمل موصولا ولا مفصولا وصار دعوى العيب — بعث لا انه معيب
في القرض وفي الثمن كدعوى العيب في المبيع بان قال البائع فلا يصدق سواء قاله موصولا او مفصولا وكالمقر بالدين
لو ادعى الاجل فيه او المقر بالبيع اذا ادعى الخيار فيما باع او ابتاع وانكر الآخر الاجل والخيار فالقول للمنكر ولا يصدق في ذلك موصولا
ولا مفصولا فكذا قوله الا انها وزن خمسة لانه استثناء لبعض المقدار لا رجوع فيه نظر لان هذا استثناء لما تناوله صدر الكلام
والحاصل ان المدلول الضمني — ضمنا لا قصدا فكان باطلا كقوله هذا الخاتم لي الا ان فصه لفلان وبخلاف قوله لفلان علي كر حنطة من ثمن مبيع
لا يصح لم يكن شيء منه — الا انها ردية لان الرداءة ليست بعيب في الحنطة فالعيب الخلو عن اصل الفطرة والرداءة في الحنطة تكون باصل الخلقة وكان
فلا يصح الاستثناء الا انه — هذا بيان النوع لا بيان العيب فلا يشترط الوصل بخلاف الرداءة في الدراهم بالزيافة لان الزيافة انما تكون
بغش في الدراهم والغش عيب لخلوها عما خلق القطرة وعلى هذا الخلاف لو قال علي الف درهم من ثمن متاع ولم يعينه — فصار
لزمه الالف ولا يصدق في قوله ما قبضت المبيع وان وصل عند ابي حنيفة رح خلافا لهما لانه رجوع عما اقر به من وجوب المال
رجوعا الى كله على لان المبيع اذا لم يكن متعينا نزل منزلة المستهلك اذ لا يمكنه التوصل اليه لانه ما من متاع يحضره البائع الا وللمشتري — التوسل
ان يقول المبيع غير هذا وتسليم الثمن لا يجب الا عند احضار المعقود عليه وثمن المبيع المستهلك لا يكون واجبا الا بعد القبض
فكان الاقرار بوجوب الثمن بعد الا يبيع لا يعرف اثره دلالة قبضه والثابت بالدلالة كالثابت صريحا فكانه اقر بالقبض ثم
رجع فلا يصح وان كان موصولا وعلى هذا الاصل قال علماؤنا رح فيمن قال لآخر بعت منك هذا العبد بالف درهم الا نصفه

تبع البيع على نصف العبد بكل الثمن وهو الالف لان الاستثناء تكلم بالباقي واما دخل في البيع دون الثمن لان البيع
هو المعقود في البيع وما وراء المستثنى من المبيع نصف العبد فصار بايعا ذلك بجميع الالف بخلاف ما لو قال على ان لي
نصفه لانه معارض لحكم صدر الكلام فيصير بايعا جميع العبد من غيره ومن المشتري ويصير شريه صحيحا اذا كان مفيدا
الا ترى ان بيع المضارب من رب المال يجوز لكونه مفيدا مع ان كل واحد منهما ليس بمملوك وهذا في الدخول فان حكم تقسيم
الثمن فيصير داخلا ثم خارجا فيسقط من الثمن كمن باع عبدين بالف درهم احدهما ملك المشتري فانه يصير بائعا عبد نفسه منه
بحصته من الثمن فيقسم الثمن على قيمته وقيمة العبد الذي هو ملك المشتري قال واما بيان الضرورة وهو نوع بيان يقع بغير ما وضع
له بضرورة تأكيد الموضوع له النطق وهذا يقع بالسكوت فعلى اربعة اوجه عرف ذلك بالاستقراء والاول ما يكون في
حكم المنطوق اي يعلم بحرمة المنطوق لا بمجرد السكوت كقوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فصدر الكلام
اوجب الشركة لان الارث اضيف اليهما ثم خص الام بالثلث فكان ذلك بيانا ان للاب ما بقي وهذا البيان لم يحصل
بمحض السكوت عن نصيب الاب بل بصدر الكلام الموجب الشركة اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة بصدر الكلام لا
يعرف نصيب الاب بالسكوت نظيره هو كمن دفع الى رجل الف درهم مضاربة وبين نصيب المضارب من الربح جاز العقد قياسا واستحسانا
ولو بين نصيب نفسه من الربح ولم يبين نصيب المضارب جاز العقد استحسانا لا قياسا وجه القياس ان المضارب انما يستحق
الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لانه نماء ملكه فيكون له من غير شرط حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل
الربح للمالك وللمضارب اجر مثله وجه الاستحسان ان مقتضى المضاربة الشركة بينهما في الربح فبيان نصيب
احدهما يصير بيانا لنصيب الآخر معلوما وجعل ذلك كالمنطوق فكانه قال ولي ما بقي او لك ما بقي والمزارعة على هذا التفصيل
يعني بيان نصيب من ليس من قبله البذر بيان نصيب صاحب البذر حتى صحت المزارعة قياسا واستحسانا واذا بين نصيب من
البذر من قبله ولم يبين نصيب الآخر جاز العقد استحسانا لا قياسا والمعنى ما ذكرنا وكذا اذا قال اوصيت لزيد وبكر
بالف درهم لزيد اربع مائة فان ذلك بيان ان للآخر ستمائة وكذا لو قال اوصيت بثلث مالي لهما لبكر من ذلك الف درهم
بيان ثم — فانه بيان ان ما بقي من الثلث لزيد والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم والمراد بالمتكلم القادر على التكلم لا الناطق واحترز به
عمن لا يقدر على التكلم كالاخرس فان سكوته لا يدل على الحجة فظهر بهذا ضعف ما قيل الصواب ان يقال حال الساكت
مثل سكوت صاحب الشرع عند معاينة فعل او قول من الغير عن الانكار فانه يدل على حقية ذلك ومشروعيته فان
الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله جل ذكره يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر فكان سكوته
بيانا ان ما اقرهم عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر اعلم ان دلالة السكوت على الحقية مشروطة بشرطين
القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما معتقدا للاحكام لان ما لا يجوز شرعا لا يجوز السكوت عنه وان سبق تحريم ذلك
الفعل على نسخ ذلك لا عند عدم القدرة او كون الفاعل غير مسلم كالسكوت عند مضي اليهودي الى الكنيسة لا يكون بيانا
لشرعيته ذكر السكوت بالشرطين المذكورين لان ترك الانكار على الحرام حرام فحمل من ذلك فتحه لا يدل السكوت على الجواز
اذ ذلك يكون مغنيا عن البيان ثانيا قلنا ودرسنا ان ترك الانكار عند معاينة غير الجائز غير جائز على النبي عليه السلام ويدل
وان سبق تحريم ذلك الفعل — على

على نسخ ذلك

في موضع الحاجة الى البيان بمنزلة البيان قال صاحب التحقيق هذا التركيب لا يخلو عن اشتباه لان ضمير دل ان رجع الى رجع
اليه ضمير بدل الاول وهو سكوت صاحب الشرع لا يطابقه المذكور وهو سكوت الصحابة وان جعل ضميره لمطلق السكوت
كما هو مراد المص يأباه العطف قلت يختار الشق الاول قوله لا يطابقه المثال قلنا انما لا يكون مطابقا ان لو كان
المراد من صاحب الشرع الرسول عليه السلام اما اذا كان المراد منه من يتلقى الشرع من قبله فلا نم عدم المطابقة
مثل سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور صورته رجل اشترى جارية فوطئها فجاءت بولد فادعاه ثم
نسبه منه ثم استحق الجارية فالصحابة في تم عمر رضه حكموا برد الجارية وقيمة الولد والعقر الى المستحق وسكتوا عن قيمة المنفعة و
صاحب الحادثة كان يطلب حكم الحادثة اذ لم يكن عالما بالتحقيق عليه من الحق وكانت هي اول حادثة وقعت بعد رسول الله عليه السلام وكان خفي عليهم
نصفه الكل او السكوت بعد وجوب البيان دليل على النفي اذ لا يظن بهم التقصير في بيان الشرائع وكذلك سكوت البكر اذا استأمرها للنكاح
الولي جعل اجازة تجال منها وهو الحياء المانع عن اظهار الرغبة فلو كانت غير راضية به لسكتت لعدم المانع وكذلك النكول عن اليمين جعل بيانا بالحال اي
وهو امتناعه من اداء ما لزمه بقوله عليه السلام واليمين على من انكر في العلو وهو لانه على اعتبار ان يكون الناكل باذلا كما قال ابو حنيفة
او مقرا كما قالا كانت اليمين واجبة عليه والظاهر من حاله اداء الواجب دفعا للضرر عن نفسه وعلى هذا قال علماؤنا اذا ولدت
الرجل لها ولاد في بطون مختلفة فقال الاكبر هذا ابني يكون ذلك بيانا منه ان الاخيرين ليسا بولدين له فينفيه وهو لزوم اقرار
لو كان منه وقد خصوا هذه المسئلة والثالث ما ثبت ضرورة دفع الغرور مثل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل اسقاطا
للشفعة ضرورة دفع الغرور عن المشتري لحاجته الى التصرف في المشترى ومثل سكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري
عن النهي فانه جعل اذنا له في التجارة ضرورة دفع الغرور عمن يعامله فان الناس يستدلون بسكوته على الاذن فيعاملونه فلو لم يجعل اذنا لكان غرورا
وهو اضرار بهم وهو مدفوع بالنص قال عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام والرابع ما ثبت لدلالة الكلام كما لو قال له علي مائة ولا
دراهم او بلا انواب او افراس او قال علي احد وعشرون درهما يكون المعطوف بيانا للمعطوف عليه لان المعطوف مع المعطوف عليه
كشيء واحد من حيث انه لا يستعار بالمعطوف حكم بدون المعطوف عليه بمنزلة المضاف مع المضاف اليه ثم المضاف يعرف بالمضاف اليه
فكذا المعطوف عليه بالمعطوف واذا صح العطف للتفسير يفيد صحة الحذف في المعطوف عليه لدلالة العطف وكذا لو قال
مائة ودرهم او مائة وقفيز حنطة عندنا وقال الشافعي يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانه اقر
بمائة مجملا وعطف عليه ما هو مفسر فلزمه المفسر ويرجع اليه في بيان المجمل كما لو قال مائة وثوب او مائة وشاة
او مائة وعبد قلنا ان حذف تفسير المعطوف عليه صار متعارفا ضرورة كثرة العدد وطول الكلام فيما يكثر وقوعه
وكثر الاستعمال وذلك فيما يثبت في الذمة حالا ومؤجلا في عامة المعاملات كالمكيل والموزون دون الثوب
والشاة والعبد فانها لا تثبت في الذمة فلا يكثر وقوعها والحذف للتخفيف فيما يكثر وقوعه وفيما اذا قال مائة وثلاثة اثواب
او ثلاثة افراس وثلاثة اعبد انما صار تفسير المعطوف تفسيرا للمعطوف عليه بمعنى آخر وهو انه عطف المبهم على المبهم
فاعقبهما تفسيرا فانصرف اليهما لاشتراكهما في الابهام والحاجة الى التفسير قال واما بيان التبديل فهو النسخ اعلم ان
فيه مباحث احدها في تفسيره وهو في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل لانها خلفته شيئا فشيئا ومنه قوله تعالى
فينسخ الله ما يلقي الشيطان اي يزيله وقال القفال انه للنقل ومنه المناسخة في المواريث لانتقال المال من وارث
الى آخر والتناسخ وهو نقل الروح من بدن الى بدن آخر وفي الاصطلاح قال الاكثر هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي

متأخر وقال الآخرون منهم المص هو بيان انتهاء الحكم الشرعي الذي في تقديرنا وهمنا استمراره بطريق من صاحب الوحي
متأخر واحترز بالشرعي عن انتهاء الاحكام العقلية التي يعبر عنها بالمباحات بحكم الاصل فان ذلك لا يسمى نسخا بالاجماع
وبقوله الذي في تقديرنا وهمنا استمراره عن الحكم المقيد بوقت خاص فان انتهاء ذلك الحكم بانتهاء ذلك الوقت لا
يسمى نسخا وبقوله بطريق من صاحب الوحي عن زوال الحكم بالعجز والموت فان ذلك لا يسمى نسخا وبقوله متأخر عن نسخ
الحكم بالفاسد والشرط والاستثناء لانه ليس بمتراخ منه اذا عرفنا هذا فلنرجع الى المتن فنقول قوله وانه بيان محض
اي النسخ بالنسبة الى الله تعالى بيان لمدة الحكم الاول لا رفع وتبديل وبالنسبة الينا تبديل وذلك لان الله تعالى
لما كان عالما بان الحكم الاول مطلقا كان انتهاؤه فيه اصلا وظاهرا في حقنا لجهلنا عن مدته فكان ان يكون تبديلا
بالنسبة الينا كالقتل بيان محض للاجل في حقه تعالى لان المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل الحياة بالموت
لان ظاهره الحياة لولا ما شرع قبله وثانيها في جوازه اعلم ان النسخ جائز وواقع عند جميع المسلمين خلافا لابي مسلم
الاصفهاني في وقوعه في شريعتنا كذا حكاه الامام عنه في تفسيره وخلافا لليهود لعنهم الله في الجواز وهم في ذلك
فريقان فريق منهم من انكر ذلك نقلا متمسكا بانهم وجدوا في التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وبانه
ثبت بالتواتر عن موسى عليه السلام انه قال لا تنسخ شريعته كما تدعون انتم ذلك في شريعتكم ومنهم من انكر ذلك عقلا
محتجا بان الامر بالشيء دليل حسنه والنهي عنه دليل قبحه والشيء الواحد لا يكون حسنا وقبيحا فالقول بجواز النسخ يؤدي
الى البداء والجهل بعواقب الامور وحجتنا في ذلك من حيث السمع ان احدا لا ينكر استحلال الاخوات في شريعة آدم عليه السلام
ثم حرم ذلك في شريعة موسى عليه السلام وكذلك جواز الاستمتاع بمن هو بعض من المرء وقد كان في شريعته فان
الحواء خلقت منه وحلت له واليوم حرام على الذكر جزئه كنكاح البنت بلا خلاف بيننا وبينهم وكذلك جواز استرقاق
الحر في عهد يوسف عم ثم انتسخ ذلك بالاتفاق وكذلك اباحة العمل في السبت قبل زمان موسى عليه السلام والتحريم
في شريعته فانهم يوافقوننا في ان حرمة العمل في السبت من شريعة موسى عليه السلام واعترضوا بانا انما انكرنا ان يرد
السمع بنسخ حكم شرعي فاما ورود الشرع بحظر ما كان مباحا في الاصل بدلالة الحال فلا وآباء آدم عليه السلام انما
يفعل ذلك جريا على الاباحة الاصلية في الفعل وكذا الكلام في سائر المسائل قلت الجواب عنه بعد تسليم ان
الاصل في الاشياء الاباحة ان الانبياء عليهم السلام لما فعلوا ذلك وسكتوا ولم ينكروا عند مشاهدتها كان
ذلك تشريعا منهم فكان احكاما شرعية فيكون رفعها نسخا على انه قد جاء في التورية ان الله تعالى امر آدم عليه السلام
بتزويج بناته من بنيه فلا يكون هذا من قبيل الاصلية في شيء ومن حيث العقل ان النسخ للشيء ليس الا بيان مدة
الحكم المطلق الذي عندنا المحتمل للوقت وللابد احتمالا على السواء اذ الامر يقتضي كونه مشروعا حسنا اما البقاء فعلم ثبوته
بدليل آخر مبقي او بعدم الدليل المزيل وهذا لان احياء الشخص بالامر كاحياء الشخص وذا لا يوجب بقاءه وانما يوجب وجوده
فقط وانما البقاء بعد ذلك بابقاء الله تعالى اياه او بانعدام سبب الفناء فكما ان الاماتة بعد الاحياء لا تكون قبيحا ولا بداء
فكذلك النسخ فان قيل فعلى هذا لا يكون نسخا للامر قلنا ثم ليس في النسخ تعرض للامر لكن للحكم الثابت به ظاهر البقاء
ولا منافاة بين الحسن والقبح جواب عمن يقول ان النسخ لا يجوز عقلا اي لا منافاة بين الحسن والقبح في وقتين كالطبيب الحاذق يأمر
المريض بشرب الدواء في وقت وينهاه عنه في وقت آخر قلت ولا خفاء ان هذا الجواب انما يستقيم على قول من يقول

ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المعتزلة لانه يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن
والقبح في فعل واحد على مذهبه ولانه تعالى لما امر بذبح اسمعيل عليه السلام دل على حسنه ثم نسخه قبل وقوعه يدل على
قبحه فيلزم حسن الذبح وقبحه في وقت واحد لانا نقول لا نم نسخه بل ذلك ثابت الا ان المحل الذي اضيف
اليه الحكم لم يفعله الحكم على طريق الفداء دون النسخ وكيف يقال بالنسخ وقد سماه الله تعالى محققا رؤياه
بقوله قد صدقت الرؤيا اي حققت ما امرت به وبعد النسخ هو لا يكون محققا ما امر به ولقائل ان يقول لا نم ان
التصديق في الآية بمعنى التحقيق بل معناه انك قد صدقت الرؤيا وحملتها على ظاهرها وان كان موطن الرؤيا بمعنى
المعبر عنه اذ لو كان المراد من تصديق الرؤيا تحقيقه وامتثاله لما كان لوجوب الفداء بعد فائدة عن
انه جواب عما يقال ما الحكمة في اضافة الايجاب الى الولد اذا لم يجب ذبحه حتما حتى جاز العدول عنه الى الشاة
قلنا فيه تحقيق حق الابتلاء في الوالد والولد فانهما اسلما وتله للجبين استقر حكم الواجب في الشاة بطريق الفداء والفداء
ما يقوم مقام الشيء في قبول المكروه المتوجه عليه فقام الشاة مقام الولد في قبول الذبح مع بقاء الامر مضافا الى الولد اذ الفداء
انما يجب بالسبب الموجب للاصل كما في الشيخ الفاني فصار محل اضافة الولد بسبب ومحل قبول الحكم الشاة ولهذا صار الولد
ذبيحا بذبح الشاة قال النبي عليه السلام انا ابن الذبيحين فكيف يكون نسخا ولا يلزمنا ما تمسك اليهود اي ما استدلوا به من التمسك
لانه ثبت عندنا بلسان من ثبت رسالته انهم حرفوا التورية وزادوا فيه ونقصوا عنه فلم يلتفت الى قولهم على ان التواتر
لم يبق في زمان بخت نصر فانه قتل علماء اليهود في مشارق الارض ومغاربها واحرق اسفار التورية ولئن سلمنا التواتر
لكن لا نم انه اراد بالتأبيد الدوام بل اراد به المبالغة في التمسك به ازمنة متطاولة كقول موسى عليه السلام في قصة عاميل
قتيل بني اسرائيل بعد ذبح البقرة هذه سنة لكم ابدا وقد انقطع التعبد بها اجماعا وقد جاء في التورية انه قال تعالى لنوح عليه السلام
عند خروجه من الفلك هكذا اني جعلت كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ابدا ما خلا الدم
فلا تاكلوه ثم نسخ بلسان موسى عليه السلام اباحة كثير من الحيوان كما اشتمل عليه السفر الثالث من التورية وثانيها
في محل النسخ اعلم ان النسخ لما كان شأنه رفع الحكم في الحقيقة لابد من ان يكون محله حكما يحتمل ان يكون موقتا الى غاية و
ان لا يكون كذلك ليكون النسخ بيانا لمدته وذلك بمعنيين احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم اي
يحتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون اذ لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمر عدم شرعيته فلا يحتمل النسخ ولو لم يحتمل
ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله تعالى وصفاته لاستمر شرعيته ضرورة فلا يجري فيه النسخ ايضا فثبت ان محل النسخ
من جائزات العقول لا واجباتها ولا ممتنعاتها وثانيهما ان لا يكون ملحقا بما ينافي النسخ والمنافي بلا بد انواع توقيت
نصا او تأبيد نصا او بما يفيد دلالة خلافا لجمهور الاصوليين اما الاول فمثل ان يقول الشارع مثلا اوجبت عليكم
الصوم والصلاة عشر سنين او حرمت عليكم هذا الشيء او حللته الى شهر فهذا لا يحتمل النسخ قبل مضي تلك المدة
لانه لما وقته الى شهر مثلا فقد اخبر بحسنه وقبحه الى الشهر فالنسخ قبل ذلك دليل البداء والغلط تعالى الله عن ذلك وفيه
نظر لان هذا الامر يدل على صحة الصوم غدا ثم ينسخ قبل الغد واما الثاني فمثل ان يقول صوموا ابدا لان بيان التوقيت بعد
التنصيص على التأبيد لا يكون الا على وجه البداء وظهور الغلط والله يتعالى عن ذلك وفيه نظر ايضا لان لفظ التأ
قد يراد به المبالغة في الوقت لا الدوام كما يقال يلازم الغريم ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك في استعمال

الشرع
وتبين بورود الناسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام على انه معارض بالنصوص التي تدل على حلول الفناء وفي التأبيد
وبالنصوص التي نقلنا من التورية لرد مذهب اليهود واما الثالث فمثل الشرائع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ لانه عليه السلام خاتم النبيين ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي ورابعها في بيان شرط النسخ التمكن من
عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة وبعض الحنفية كالشيخ ابي منصور وابي بكر الجصاص والقاضي ابو
زيد الدبوسي وبعض الشافعية كالصيرفي وبعض الحنابلة تمسكوا فيه بانه تعالى لو نهى عن الشيء قبل التمكن من فعله لكان
النهي بعين ما تعلق به الامر على وجه واحد على شخص واحد وذلك يدل على البداء والامر بالقبيح او النهي عن الحسن اذ
المسئلة مفروضة فيما اذا قال تعالى صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين عبادة لله تعالى ثم قال قبل الغروب
لا تصلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدي الى احد ما ذكرنا من الوجوه الفاسدة
وما يؤدي الى الفاسد فهو فاسد وبما ذكرنا ظهر ضعف ما اجاب به العلامة النسفي عن هذه النكتة وهو ان عين الحسن كان
بالتمكن من الفعل وانما يثبت حقيقة الفعل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز النسخ ما لم يتحقق الفعل وقد جاز قبل الفعل بعد التمكن
منه اجماعا لان عند تغاير الوقت لا يؤدي الى احد ما ذكر من الفسادات ولهذا جاز النسخ وعامة العلماء تمسكوا بما
روي انه عليه السلام لما عرج به الى السماء فرض عليه وعلى امته خمسون صلوة في يوم واحد وليلة واحدة وان موسى عليه السلام
اشار عليه في ان يشفع في النقصان فقبل ما اشار عليه حتى ردت الى خمس صلوات بعد ما جاء وهذا النسخ للنبي عليه السلام
قبل التمكن من الفعل فدل وقوعه على جوازه فان قيل هذا الحديث من قبيل الآحاد فلا يصح التعلق به فيما طريقه
العلم على ان هذا الحديث لا يقتضي جواز نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وانتم لا تقولون به قلنا هذا الحديث
مشهور تلقته الامة بالقبول فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولهم هذا الحديث يقتضي جواز النسخ قبل التمكن من
الاعتقاد قلنا ثم فان رسول الله عليه السلام احد المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر انه كان قبل علم جميع المكلفين
وعلم الجميع ليس بشرط بالاتفاق ولان عقد القلب هو الاصل في الابتلاء الا ترى ان في المتشابه ما كان الابتلاء الا
بعقد القلب واعتقاد الحقية وفيه نظر لان المعتزلة لا يقولون المتشابه بهذا المعنى ولان العمل لا يصير قربة الا بعزيمة
القلب وعزيمة القلب قد تصير قربة بلا فعل قال عليه السلام نية المؤمن خير من عمله واذا كان كذلك جاز ان يكون
عقد القلب مقصودا بالامر دون الفعل وخامسها في بيان الناسخ والقياس لا يصلح ناسخا عند الجمهور خلافا لبعض
اصحاب الشافعي رح لان الصحابة رضي الله عنهم اتفقوا على ترك الرأي بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الآحاد حتى قال عمر رضي الله عنه في
حديث الجنين كدنا نقضي برأينا وفيه سنة رسول الله عليه السلام فلو كان القياس ناسخا لكان ذلك مخالفة الاجماع وكذا الاجماع
لا يصلح ناسخا عند اكثر العلماء وقد جوز بعض مشايخنا منهم عيسى بن ابان ذلك محتجا بانه يوجب علم اليقين كالنص فيجوز
النسخ به كما جوز بالنص والصحيح هو الاول لان الاجماع انما يكون حجة موجبة بعده فلا نسخ بعده وانما جوز النسخ
بالكتاب والسنة يعني اذا علم ان القياس والاجماع لا يكونان ناسخين علم انه لا يجوز النسخ الا بالكتاب والسنة يعني اذا علم فيجوز
نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت المتأخرة مثل الاولى او فوقها في القوة بلا اختلاف بين العلماء ويجوز
نسخ احدهما بالآخر اي يجوز نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو مذهب الجمهور وقال الشافعي
بفساد هذين القسمين واحتج على الثاني بقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا يدل

ولا يصلح السنة ...

على انه كان متبعا لما اوحي اليه لا مبدلا لشئ منه من تلقاء نفسه والنسخ بالسنة التبديل من تلقاء نفسه فلا يصح كون السنة ناسخا للكتاب وبقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة لا تكون خيرا من القران ولا مثلا له اذ القران معجز مختص بنظم عجيب وباسلوب غريب ولا كذلك السنة فلا تكون ناسخا له وعليهما بان جواز نسخ الكتاب بالسنة وعكسه يصير مدرجة اي طريقا ووسيلة للطعن فانه لو نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن انه يقول ثم يرجع فكيف نعتمد على قوله ولو نسخت السنة بالكتاب يقول الطاعن قد كذبه ربه فيما قال فكيف نصدقه واحتج اصحابنا في ذلك بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وهذا نص على ان الوصية لهم فرض ثم نسخ بقوله عم ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية للوارث وهذا نازل منزلة المتواتر فهو خبر مشهور فان قيل ان الوصية للوالدين والاقربين انما صارت منسوخة باية المواريث لا بهذا الخبر او منسوخة باية اخرى لم تتصل الينا وهو نفوها قلنا اما الجواب عن الاول فان اية المواريث اوجبت لهم حقا اخر بسبب الارث والايجاب بسبب لا ينافي الحابا اخر قبله وبدون المنافاة لا يتحقق النسخ قال صاحب المحصول فيه ضعف لان كون الميراث حقا للوارث يمنع من صرف الى الوصية قلنا انما يمنع ذلك ان لو لم يكن المفروض هو الوصية بالمثلث وهو موهوم وعن الثاني ان فتح هذا الباب يؤدي الى القول بالوقف في جميع احكام الكتاب لاحتمال كل نص ان يكون منسوخا باية اخرى ولم تظهر ولم توقف والتوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قيل التوجه الى بيت المقدس ثابت بالسنة بل بالكتاب التالف قلنا سرائع من قبلنا لا تعتبر حجة في حقنا الا ان يقص الله تعالى او رسوله فلما لم يوجد في الكتاب ذلك كان ثبوته بالسنة وبالدليل المعقول وهو ما قدمنا ان النسخ بيان انتهاء الحكم فيجوز ان يتولى الرسول بيان مدة حكم ثبت بالكتاب لانه ما بعث الا للبيان قال الله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم و جاز ان يتولى الله بيان مدة ما اجرى على لسان رسول الله عليه السلام بكتابه ولو وقع الطعن بمثله الى اخره جواب عما تمسك الشافعي من المنقول اي لو وقع الطعن بما قال لما جاز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لان للطاعن ان يقول خالف قوله وناقض والمتناقض لا يعبأ بقوله وبيانه ليس بتبديل من تلقاء نفسه بل الله تعالى هو المبدل قال الله فيه وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والمراد بالخيرية في الاية التاسعة والله اعلم الخيرية في الحكم لا في النظم ومعناه ان يكون حكم الناسخ في حقهم اصلح من حكم المنسوخ وانما قلنا ذلك لان كلام الله تعالى لا يكون بعضه خيرا من بعض بالنظر الى الاعجاز فلو كان الخيرية من حيث النظم لما ثبت الخيرية في شئ من صور النسخ وهذا خلاف الكتاب ويجوز نسخ الاثقل بالاخف اي يجوز ان يكون حكم الناسخ اخف من حكم المنسوخ بالاتفاق وكذا يجوز عكسه في الاصح خلافا لبعض المتكلمين والشافعي بدليل العقل اذ يجوز ان يكون المصلحة في النقل من الاخف الى الاشق كما يجوز ان يكون المصلحة في عكسه وبدليل السمع فان الحكم في الزنا كان هو الايذاء باللسان قال الله تعالى واللذان ياتيانها منكم فآذوهما وقال في موضع فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت ثم نسخ ذلك الى الجلد في حق غير المحصن بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والى الرجم في حق المحصن بما روي ان ماعزا زنى فرجم والناسخ اشق وكذا الخمر كانت حلالا في ابتداء الاسلام ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة والخيرية لما في العاجل او الاجل جواب عما تمسك المانع من الخيرية في قوله تعالى نات بخير منها بما يرجع الى ما في العباد فكيف يجوز نسخ الاخف بالاثقل والاخيرية

قال المراد بالخيرية الخيرية اما عاجلا او اجلا ولا شك ان الاشق على العباد خير لهم في الاجل لان ثوابه اكثر قال عليه السلام الاجر على قدر التعب وقال لعائشة رضي الله عنها اجرك على قدر تعبك ويجوز نسخ خبر الواحد حال حيوة الرسول عليه السلام اعلم انه يجوز نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد في حيوة النبي عليه السلام فان اهل قبا كانوا يصلون الى بيت المقدس بناء على ما ثبت من سنة رسول الله عليه السلام المتواترة فقال لهم انسان ان القبلة قد حولت الى الكعبة فاستداروا اليها في خلال الصلوة ولم ينكر عليهم رسول الله عم فدل على جوازه فان قيل ان ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد وانه لا يوجب الا الظن قلنا ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به ان تعنون به ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه فان قلتم بالاول فمسلم والنسخ لا يرد عليه وانما يقطع دوامه وتبين انتهاؤه وان قلتم بالثاني فلم لان بقاء الحكم حال حيوة النبي عليه السلام ظني لثبوته بالاستصحاب ولان احتمال النسخ قائم في كل حال فاما بعد وفاة النبي عم وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ مستندا الى حال حيوة النبي عم بطريق لا شبهة فيه وهو التواتر خلافا لداود وسادسها في بيان المنسوخ اعلم ان المنسوخ اربعة انواع التلاوة والحكم دون التلاوة وعكسه ووصف الحكم اما الاول فكالصحف المتقدمة مثل صحف ابرهيم عليه السلام وموسى وعيسى التي اخبر الله تعالى بنزولها وما بقي منها لا التلاوة ولا الحكم قال الامام فخر الاسلام وذلك باحد الطريقين اما بالانساء او بموت من حفظها من العلماء وقد نظر لان النسخ رفع حكم شرعي والانساء والاماتة ليسا بدليلين شرعيين ولا يكون ذلك نسخا ونسخ التلاوة والحكم كان جائزا في حيوة النبي عم و اما بعده فلا والسمع فان الله تعالى جعل الحبس في البيوت والايذاء باللسان جزاء للزاني ثم نسخ ذلك بالرجم والجلد كما ذكرنا ولان الله تعالى اوجب على المتوفى عنها زوجها ان تعتد حولا كاملا بقوله تعالى متاعا الى الحول غير اخراج ثم نسخ هذا الحكم وبقيت تلاوته وانما بقيت للجواز والاعجاز جواب عما قال المعتزلة من ان النظم الحكم ولا يجوز رفع الحكم مع بقاء التلاوة لخلوه عما هو المقصود فاجاب بانه يتعلق بالنظم حكمان مقصودان ايضا احدهما جواز الصلوة وثانيهما الاعجاز فجاز ان ينسخ الحكم الذي سيق وبقي التلاوة لهذين الحكمين واما الثالث وهو نسخ التلاوة دون الحكم فجائز ايضا عند الجمهور فان اية الرجم على ما روي عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه قال كان فيما انزل على رسول الله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم قد نسخ تلاوته وبقي الحكم وكذلك قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات وقد كانت هذه قراءة مشهورة الى زمان ابي حنيفة رضي الله عنه ولكن لم يوجد فيه النقل المتواتر وابن مسعود لا شك في عدالته واتقانه والتلاوة ليس بحكم حتى يجوز نسخه لان المراد نسخ التلاوة انه نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة ونحوه وذلك حكم شرعي فلا وجه لذلك الا ان يقول كان ذلك مما نسخت تلاوته في حيوة رسول الله عليه السلام بصرف الله تعالى قلوبهم عن حفظها الا قلب ابن مسعود ليبقى الحكم بقراءته ونقله لان قراءته لا تكون دون روايته و لا يرد عليه ان النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليس بحكم حتى يجوز نسخه لان المراد بنسخ التلاوة انه نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة ونحوه وذلك حكم شرعي بل يرد عليه ما ذكرنا من النظر على كلام الامام فخر الاسلام ونفي القران قرآنيته لما لم يتواتر لم تثبت قرآنيته وهذا الشق من قبيل نسخ التلاوة والرابع نسخ وصف الحكم اعلم ان العلماء اتفقوا ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوة لا تكون نسخا لحكم المزيد عليه

لانها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير الاول وكذا ان لم يكن الزيادة متاخرة بعد عقد القلب كزيادة رد الشهادة في حد القذف عندنا
للجلد واختلفوا في هذين القسمين كزيادة ركعة على ركعتين وزيادة شرط كزيادة الايمان في رقبة الكفارة وقال علماؤنا
انه نسخ معنى وقال الشافعي انه بيان محض بمنزلة تخصيص العام حتى يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس قال لان الرقبة اسم عام يتناول
تناول الكافرة والمؤمنة فان الكافرة يكون تخصيصا لا نسخا بمنزلة اخراج بعض الاعيان من الاسم العام ولان النسخ يكون اخراج م
برفع الحكم المشروع وفي الزيادة تقرير للحكم المشروع فلا يكون نسخا الا ترى ان من ادعى على اخر الفا وخمسمائة وشهد له
احدهما بالالف والاخر بالف وخمسمائة قبلت شهادتهما بالالف والحاق الزيادة بالالف يوجب تقرير الالف لكونه مسكوتا
لا رفعه ولهذا لا تقبل شهادته ولنا ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم وايقان حكم اخر بضده والتقييد مع الاطلاق
متضادان لان الاطلاق عبارة عن عدم القيد والتقييد عن وجوده فكان من ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق
فكان نسخا بخلاف ما ذكرنا ان المطلق اذا قيد بصفة صار المطلق بعضا بدون تلك الصفة وما يجب حقا لله تعالى من عبادة او عقوبة
او كفارة لا يحتمل الوصف وليس للبعض حكم الجملة حتى ان المظاهر اذا مرض بعد ما صام شهرا فاطعم ثلثين مسكينا لا يكون
مكفرا لا بالاطعام ولا بالصيام وكذلك الركعة من الفجر لا يكون فجرا وكذلك الركعتان من الظهر لا يكون ظهرا في حق المقيم
لان ما قال الكلية ليست بحكم شرعي حتى يجعل النسخ لانا نقول الكلية لم يوقف الا بالشرع فكانت حكما شرعيا ودل ان
مسئلتنا من حقوق العباد ما لو شهد احد الشاهدين على البيع بالف والاخر على البيع بالف وخمسمائة او شهد احدهما على الاجارة
بالف والاخر بالف وخمسمائة فانه لا تقبل شهادتهما ولا يثبت البيع والاجارة لان الذي شهد بالف وخمسمائة قد جعل الالف بعض
الثمن وانعقاد البيع بجميع الثمن المسمى لا ببعضه فمن هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد بعقد اخر والالف
المذكور في شهادة الاول كانت بالعقد لو لا وصل شيء اخر به بمنزلة التنجيز في الطلاق والعتاق ويصير شيئا الاول م
اخر اذا اتصل به التعليق بالشرط فحكم الزيادة بكون بهذه الصفة ايضا بخلاف الدين المستشهد به لانه يجزي
وما قال الشافعي ان تقييد المطلق بمنزلة تخصيص العام قلنا ليس كذلك فان التخصيص ليس الا بيان عدم ارادة
بعض ما يتناوله اللفظ ومعنى الباقي بعد التخصيص ثابتا بذلك النظم بعينه ولهذا قلنا ان التخصيص لا يكون الا
مقارنا لانه بيان محض فلا يكون نسخا والمطلق اذا قيد بصفة لم يجز ان يكون المقيد ثابتا بنظم المطلق ونظم المطلق
فعرفنا ان الزيادة نسخ معنى فلهذا لم يجعل قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة كيلا يصير زيادة على الكتاب بخبر الواحد ولم يجعل
الطهارة شرطا في طواف الزيارة لانه زيادة على النص بخبر الواحد ولم يجعل النفي حدا في زنا البكر لانه زيادة على الكتاب
بخبر الواحد ولم يجعل صفة الايمان زيادة في رقبة الكفارة لانه زيادة على النص على ما مر وعلى هذا قال علماؤنا المتيمم اذا
وجد من الماء ما لا يكفي لوضوئه لم ينتقض تيممه ولو وجد المحدث ماء لا يكفي لوضوئه او الجنب ما لا يكفي لاغتساله فانه يتيمم ولا
يستعمل الماء لان الواجب استعمال الماء الذي هو طهور وهذا بمنزلة بعض العلة في بعض الطهارة فلا يكون طهورا وهو بمنزلة
بعض العلة في حكم الطهارة فلا يكون طهورا فوجوده لا يمنع التيمم ولا ينقضه وقال ابو حنيفة وابو يوسف في القليل من المثلث
لا يلزم شربه لانه بعض المسكر وما لبعض العلة حكم العلة واعترض عليه بانكم قد زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد
لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل ويمكن ان يجاب عنه بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب اصلا وهذا هو السر في
لولا الفاتحة والتعديل يلزم ان لم يجعل علماؤنا النية في الوضوء واجبات وجعلوها في الصلوة بيان ذلك ان الوضوء ليس بعبادة مقصودة بل هو شرط
النسخ ح ط قلنا بالوجوب فقط
يعني انه يأثم تاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب م

للصلوة ولا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا بعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به
والذي يتصل بالسنن افعال رسول الله عليه السلام لانها طريقته فيلي احكامها بهذا الباب اعلم ان افعاله الصادرة عن بيان م
قصد اربعة اقسام واحترز به عما وقع لا عن قصد مثل ما يحصل حالة النوم والسهو والاغماء فانه لا يصح الاقتداء به وهي اربعة اقسام
مباح ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم اخر وهو الزلة لكن ليس من هذا الباب في شيء لانه لا يصح الاقتداء به والتحرز عن الاقتران بما
انه زلة اما من جهة الفاعل كقول موسى عليه السلام حين قتل القبطي هذا من عمل الشيطان اي هيج غضبي حتى ضربته فهلك فاضافه
الى الشيطان تسببا وموسى عليه السلام كان مستامنا فيهم ولا يباح للمستامن ان يقتل كافرا حربيا وان كان مباح الدم او من
الله تعالى لما قال تعالى وعصى آدم ربه فغوى والزلة فعل حرام غير مقصود بذاته للفاعل يقع عن فعل مقصود مباح كمن زلت
في الطين فانه وجد القصد منه الى المشي في الطريق لا الى الوقوع كذلك في الزلة وجد القصد الى الفعل لا الى العصيان وانما
يعاتب وان لم يقصد المعصية لتقصير منه كما يعاتب من زل في الطين بخلاف المعصية فانها حرام مقصود بذاته وجد القصد
الى الفعل وتدرجا في الشرع اطلاق اسم المعصية على الزلة مجازا كما في قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى لان الانبياء معصومون من
المعاصي دون الزلات فان قلنا الوجوب انما يكون بدليل موجبه والدلائل كلها في حق النبي عليه السلام قطعية قلت
المراد تقسيم افعاله عليه السلام بالنسبة الينا وبعد ثبوت افعاله في حقنا بدليل ظني واختلف الناس في سائر افعاله عليه السلام
مما ليس بسهو كما روي انه عليه السلام سمي بسجدة ولا طبع كالنوم والاكل والشرب وغير ذلك اعلم ان المص رح ذكر ما هو
مستغنى عنه وهو فعل السهو لان المقسم الفعل القصدي او لانه من قبيل الزلة والكلام في غيرها وترك ما هو محتاج اليه
وهو ما يكون مخصوصا به لان الخلاف في غيرها فقال بعضهم يجب الوقف فيها حتى يقوم الدليل لان فعله لما كان
مترددا بين ان يكون مباحا ومستحبا وفرضا امتنع الاقتداء به بدون الدليل اذ هو المتابعة بمثل فعل الغير على الوجه
الذي فعله وذلك الوجه مجهول فيجب التوقف فيه حتى يقوم الدليل وقال بعضهم بل يلزمنا اتباعه فيها لقوله تعالى فاتبعوني
يحببكم الله ويغفر لكم وقال الكرخي نعتقد الاباحة فيها لانها المتيقن ولا يكون لنا اتباعه لاحتمال ان يكون مخصوصا
به عليه السلام والصحيح ما قاله الجصاص اي ما قاله ابو بكر الجصاص ان ما علمنا من افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم
واقعا على جهة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة وما لم نعلم على اي جهة فعله قلنا فعله على ادنى منازل
افعاله وهي الاباحة لان الاتباع اصل في حق الرسول عليه السلام لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول
اسوة حسنة فيعمل بهذا الدليل حتى يقوم ما يوجب اختصاصه عم لانا لا اتباع اصل الا ترى انه نص على خصيصه
فما كان هو مخصوصا به بقوله خالصة لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا
للامة في الاقدام على مثله لم يكن لقوله خالصة لك فائدة فان الخصوصية تثبت بدون هذا الكلام ح وقيل في هذا البيان
نظر اذ لو ظهر قصد القربة منه عليه السلام يكون مندوبا لانه ادنى القرب اما كتقبيل الحجر الاسود ويمكن ان يجاب عنه
بانه اذا ظهر قصد القربة صارت جهة الفعل معلومة فدخل تحت قوله واقعا على جهة وما يتصل بالسنن بيان
طريقة رسول الله عليه السلام في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد اعلم ان الناس اختلفوا في كونه عم متعبدا بالاجتهاد
فيما لم يوح اليه فقال بعضهم له الوحي الخالص وانما الرأي والاجتهاد حظ امته عليه السلام لتحرزهم عن الوحي ورد بقوله
الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال بعضهم كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأي جميعا

وهو منقول عن ابي يوسف وهو مذهب الشافعي وعامة اهل الحديث لان الله تعالى قال فاعتبروا يا اولي الابصار والنبي
عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم فطنة واحسنهم سريرة استنباطا فكان اولى بالدخول تحت هذا الخطاب العام
والصحيح انه كان مامورا بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي ثم اذا انقطع طمعه عن الوحي في بيان حكم الحادثة التي
ابتلي به عمل بالاجتهاد على مثال من يرجو وجدان الماء فعليه ان يطلبه ولا يعجل بالتيمم ما لم ينقطع رجاؤه عن الماء ثم مدة الانتظار
مقدرة بثلاثة ايام وقيل مقدرة بخوف فوت الغرض منه وذلك يختلف باختلاف الحوادث والجواب عن تمسك الخصم بقوله تعالى
ان هو الا وحي يوحى انه نزل في شان القرآن ردا لما زعم الكفار انه افتراء من عنده سلمنا ان اجتهاده مع التقرير عليه وحي
ظاهر لكن وحي باطن لا يحتمل الخطاء ثم القائلون بجواز تعبده بالرأي اختلفوا في جواز خطائه في اجتهاده فمنهم من
لم يجوزه ومنهم من جوزه والمختار انه يجوز لكن لا يقر على الخطاء احتج من لم يجوز بانا امرنا باتباعه في الاحكام فلو جاز
الخطاء عليه لكنا مامورين باتباع الخطاء وذلك غير جائز والدليل على المختار قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه
يدل على انه اخطا في الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطاء لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء وقلب هذا
منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم على الخطاء على انه لا نم انه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء بل باتباع
العمل بالاجتهاد الذي هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة وصواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة اذا عرفت هذا فنقول
اذا اقره الله تعالى على اجتهاده ولم يبين خطاءه كان ذلك دلالة قاطعة على الحكم كالنص فيكون مخالفته حراما خلاف
ما يكون من غيره من البيان بالرأي فانه يجوز مخالفته لمجتهد اخر لانه غير معصوم عن القرار على الخطاء وهو نظير الالهام
اي اجتهاد النبي عم في انه قطعي كالالهام والالهام هو الالقاء في القلب من غير حجة فانه حجة لا يجوز مخالفته لاحد لتيقننا
انه من عند الله تعالى والهام غيره ليس بحجة على غيره لاحتمال الخطاء وما يتصل بسنة نبينا شرائع من قبله
لانه لما بقيت الى مبعث النبي عليه السلام وصارت شريعة له كانت من سنته اعلم ان العلماء اختلفوا في شرائع من قبلنا
من الانبياء هل يلزمنا ام لا قال بعضهم لا يلزمنا فان شريعة كل نبي تنتهي بنبي آخر بعده الا ما لا يحتمل الانتساخ مستدلين في
ذلك بقوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وهذا يقتضي ان يكون كل نبي مختصا بشريعة جاء بها نبيهم وضبط
جواز ان ينسخ بشرع النبي عم اللاحق بعض احكام النبي السابق او شرع في شرع الثاني حكم لم يكن في الاول ورجح يكون
الاختصاص لمجموع من حيث هو مجموع ولا نزاع فيه وبلا اعتبار الشرائع الماضية بعضها ببعض اي الاصل في الشرائع
الماضية كان الخصوص الا بدليل الا ترى ان شريعة شعيب عم كانت مختصة باهل مدين واصحاب الايكة وشريعة
موسى عم كانت مختصة ببني اسرائيل واذا كان الاصل هو الاختصاص بالمكان فكذلك الاختصاص بالزمان وقال
بعضهم يلزمنا ذلك على انه شريعة ذلك النبي عم الا ما نسخ بشريعتنا لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم
اقتده امره بان يقتدي بهداهم والهدى اسم يقع على الايمان والشرائع كلها لان الاهتداء انما يقع بها كلها ولقائل ان يقول
الظاهر ان المراد بالهدى هنا اصول الديانات وما اتفق الانبياء عليهم السلام على اعتقادها وقد اشار الله تعالى
الى ذلك قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الاية ويدل على ذلك ان شرائع الانبياء المتقدمين عليهم السلام بقوله عم
مختلفة على ما قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا فلا يجوز ان يكون الاحكام كلها شرعا لنا لاشتمالها على
الناسخ والمنسوخ واذا لم يمكن حمله على عمومه يحمل على اخص الخصوص وهو كذا ما ذكرنا وقال بعضهم يلزمنا على انه شريعتنا ولا ينفصل

من ما يصير معلوما من شرائع من قبلنا بنقل اهل الكتاب وبرواية المسلمين وبما ثبت من القرآن او
السنة والصحيح ان ما قص الله تعالى ورسوله عليه السلام منها من غير انكار يلزمنا على انه شريعة لرسولنا عليه السلام
بقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ومعلوم ان اليهود ما كانوا يستغنون عن العمل باحكام
التورية اليس من حكم التورية ان يصدقوا بالنبي المبعوث في آخر الزمان ويؤمنوا به وهم قد حرفوا اسمه ونعته و
كذبوا عليه وعاندوا بعدما عرفوه قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم انما يكفي هذا في اكفارهم وتفسيقهم والحكم عليهم بانهم ظالمون وهل ظلم افحش من هذا على انه لو صح هذا البيان
يلزم منه تكفير اليهود الى الآن وتفسيقهم وفساده على ما لا يخفى ولهذا استدل محمد على جواز القسمة بطريق المهاياة في
كتاب الشرب بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم وبقوله تعالى ونبئهم ان الماء قسمة بينهم كل
شرب محتضر وانما اخبر الله تعالى ذلك عن صالح عليه السلام واحتج ابو يوسف على جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى
وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس واستدل الشافعي ايضا برجم الرسول اليهوديين بحكم التورية على وجوب الرجم
على اهل الكتاب وقلنا نسخ ذلك بزيادة شرط الاحصان وقد قال عليه السلام من اشرك بالله فليس بمحصن ومن ثبت ان
المذهب هذا الا انه يلزمنا على انه شريعتنا لا شريعة من قبلنا لان الرسالة سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي
الالباب من عباده ليبين لهم ما قصرت عنه عقولهم من مصالح دارينهم فلو لزمنا على انه شريعة من قبلنا لكان رسولنا
رسولا من قبلنا سفيرا بينه وبين امته كواحد من علماء عصرنا لا رسول الله وفساده لا يخفى الا انا شرطنا في هذا ان
يقص الله او رسوله عليه السلام من غير انكار اذ لا عبرة بما ثبت بقول اهل الكتاب لانهم متهمون في ذلك لظهور
الحسد والعداوة منهم ولا بما ثبت بقول من اسلم منهم لانه تلقف ذلك من كتابهم او سمع من جماعتهم وذلك محرف
لا يقال ان في اليهود من كان عارفا بالتورية على وجهها من غير تحريف كعبد الله بن سلام وكعب الاحبار وقد شهد
لهما الله تعالى بذلك قال الله تعالى ومن عنده علم الكتاب جاء في التفسير انه اراد بهما ذلك لانا نقول انهما كانا يعلمان
ذلك خطاء ومحرفا وذلك ان التحريف دخل في التورية من زمان داود وعيسى عليهما السلام قال الله تعالى لعن الذين
كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ولا علم لكعب الاحبار وعبد الله بن سلام بما وقع قبلهما من التحريف
ولقائل ان يقول كما ان التحريف ثابت هنا كذلك احتمال الكذب ثابت في اخبار الآحاد قال عليه السلام سيكذب
علي فينبغي ان لا يكون هذا الاحتمال منافيا للزوم العمل كما ان ذلك الاحتمال لا ينافيه ويمكن ان يجاب عنه بان احتمال الكذب
فيهما من المشتركات لان كل واحد اخبار آحاد اذ التواتر في كتبهم ونقلهم منتف لما ذكرنا فبقي احتمال التحريف زائدا
على ذلك فلا يلزم من لزوم العمل بما هو اقل احتمالا لزومه بما هو اكثر من ذلك وما يتصل به ختم باب السنة فصل متابعة اصحاب النبي
عليه السلام لان شبهة السماع لما تحققت في حق الصحابي ناسب ان يلي اخر اقسام السنة اذ الشبهة بعد الحقيقة في الرتبة اعلم ان
التقليد عبارة عن اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا للحقيقة فيه من غير نظر وتامل في الدليل كان هذا المتبع جعل
قول الغير او فعله قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل وهو على اربعة انواع تقليد الامة صاحب المعجزة وتقليد العالم صاحب الرأي
والنظر في الفقه لسبقه على اقرانه من الفقهاء وتقليد العوام علماء عصرهم وتقليد الابناء الآباء والانواع الثلثة الاول صحيحة
لانها ليست بتقليد محض لانها تقع عن ضرب استدلال لانا انما عرفنا المعجز معجزة بالنظر والاستدلال ثم عرفنا بالنظر ان صاحب المعجزة

الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم م

قوله

القصاص

والآحاد محتمل الكذب م

لا يكون الاصادقا وكذا تقليد العالم من هو فوقه لان زيادة المزية لا توقف الا بضرب استدلال وكذا العامي ما ميز بين العالم وغيره
الا بنوع الاستدلال والباطل هو الوجه الرابع لانهم بعوهم بهوى نفوسهم بلا نظر واستدلال وهو الذي ذم رسول الله عليه السلام
الكفرة بقوله تعالى انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين الجمهور ان مذهب الصحابي
اما ما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر وعلى من زاحمهم في الفتوى في عصرهم انما الخلاف في كونه حجة على من بعدهم
من المجتهدين فقال ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا واليه مال القاضي الامام ابو زيد لا يجوز تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس
لانه اذا كان مما يدرك بالقياس فالصحابي وغيره فيه سواء لانه كان اجتهاد غيره محتمل الخطا فكذلك اجتهاده واما اذا لم يكن للراي
فيه مدخل يجب تقليده لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف عنهم بما كانوا فتعين الاول فانا نعرف ان ما لا يدرك بالراي من المقادير
نحوها وبين غيره لانه يجوز انه انما افتى فيما لا يدرك بالراي لخبر ظنه دليلا ولا يكون كذلك ولما احتمل ان لا يكون دليلا لا يكون
حجة على مجتهد آخر الا يرى انه ليس بحجة على التابعي المجتهد في زمانهم وقال ابو سعيد البردعي وهو اختيار المتاخرين من اصحابنا
ان قوله حجة وتقليده واجب فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به وهو مذهب مالك وقال ابو سعيد على هذا المذهب
ادركنا مشايخنا فانهم استدلوا على فرضية المضمضة في باب الجنابة بقول ابن عباس انهما فرضان في الجنابة وسنتان في
الوضوء وان كان القياس ان لا تجب المضمضة فيها كما في الوضوء واستدلوا في عدم انتقاض الطهارة بما بدا من الدم على راس
الجرح ولم يسل بقول ابن عباس ايضا ليس في القطرة والقطرتين وضوء الا ان تكون سائلا والقياس ان ينتقض به الطهارة
كما اذا بدا من احد السبيلين وبه اخذ زفر قلت انما يتم ما ذكر ان لو كان استدلال المشايخ بهذين الحديثين لكونهما مرويين
من الصحابي بل لكونهما مرويين عن الرسول عليه السلام كما هو في عامة الشروح واحتجوا على ان قليل الاغماء في الصلوة وهو ان يكون اقل من
يوم وليلة ليس بمانع من وجوب القضاء بما روي ان عمار بن ياسر اغمي عليه اربع صلوات فقضاها بعد الافاقة قلت وفي جعل
هذا الحكم مما ورد على خلاف القياس نظر بل القياس فيه وجوب القضاء كما في النوم وقد نص على ذلك الامام فخر الاسلام حيث قال وجوب
القضاء في قليل الاغماء قياس وسقوطه في كثيره استحسان بعذر الحرج ولو قال وسقوط القضاء في الاغماء اذا امتد من قبيل ما ترك القياس
بقول عمار لكان وجها واستدلوا ايضا على عدم جواز اقرار المريض لوارثه بقول ابن عمر وان كان القياس يقتضي جوازه كما في حال
الصحة لان قول الصحابي يحتمل السماع من رسول الله عليه السلام بل الظاهر والغالب من حاله ذلك لما ظهر من عادتهم ان من كان عنده نص ربما روى
وربما افتى على موافقة النص من غير الرواية ولا شك ان ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحي مقدم على محض الراي ولئن كان قوله صادرا
عن الراي كان اقوى واقرب الى الصواب لانهم شاهدوا طريق رسول الله صلعم في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي
نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولسبقهم في الدين وزيادة جدهم وحرصهم في بذل المجهود في طلب الحق
وبركة صحبة النبي عليه السلام وكونهم في خير القرون فهذه المعاني ترجح رايهم على راي غيرهم قوله ولئن لم يتبع المجتهد رايه اشارة
الى نوع محتاج اليه على قود مذهبها سا ان المذهب عند ابي حنيفة انه اذا كان عند مجتهد ان من خالفه في الراي اعلم بطريق الاجتهاد
وانه متقدم عليه في العلم فانه يدع رايه براي من عرف زيادة قوته في اجتهاده كما ان العامي يدع رايه براي المجتهد لعلمه بانه
متقدم عليه وعلى قول ابي يوسف ومحمد لا يدع المجتهد رايه براي من هو متقدم عليه في الاجتهاد من اهل عصره لوجود المساواة بينهما
في وجود طريق الاجتهاد ولكن هذا لا يوجد بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة فالتفاوت لا يخفى وبالحقيقة هذا اشارة الى تخصيص المدعى قال دليل
اليس انا قول الصحابي النص لا يكون متقدما على قول غيره ولم يعتبر هذا التفاوت فيه فكذا في السوي بالراي قلنا انا قول يكون بالنا

ن وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف اللسان مثلهم فاما الاجتهاد في الاحكام فانما يكون
بالتامل في معاني النصوص التي هي الاصل في احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الاحوال والاحباط ظهرت لهم المزية على غيرهم ممن لم يشاهد
ذلك قال وقد اختلف عمل اصحابنا في هذا الباب اي فيما يعمل بالراي فتارة اخذوا بالراي وتارة اخذوا بقول الصحابي
فقد روي ان ابن عمر رضه شرط اعلام قدر راس المال في الكيليات والوزنيات والمعدودات المتقاربة وان كان مشارا اليه
فاخذ به ابو حنيفة رحه وخالفاه وعلي رضه ضمن الاجير المشترك اذا ضاع المتاع عنده لانه يضمنه وبه اخذ ابو يوسف
ومحمد وخالفهما ابو حنيفة رحه وقال محمد الحامل لا تطلق للسنة الا واحدة وروى ذلك عن جابر وابن مسعود وخالفه ابو حنيفة
وابو يوسف رحه بالراي وقالا لا تطلق ثلاثا للسنة ولا خلاف بين اصحابنا ان قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس كما في تقدير
اقل المهر بعشرة دراهم اخذوا بقول علي رضه وفي تقدير اقل الحيض ثلاثة ايام اخذوا بقول انس رضه واختلفوا في تقدير اكثر
النفاس باربعين يوما بقول عثمان وعمرو بن العاص وفي تقدير اكثر مدة الحمل سنتين بقول عائشة رضه الولد لا يبقى في البطن
اكثر من سنتين واختيار الشيخين فخر الاسلام وشمس الائمة والمص مذهب ابي سعيد البردعي على ما يشير اليه كلامهم لكنا مل
واختلاف عمل اصحابنا فيما يدرك بالراي مما يؤيد مذهب الكرخي وكان الوجه ان يذكره المخلص عنه وقد سكتوا عن
ذلك عن اخرهم فما وجه المخلص عنه قلت لقائل ان يقول هذه المسائل خارجة عن محل النزاع لان محل النزاع ان يروى
عن الصحابي فعل او قول ولم يخالفه غيره من صحابي او تابعي مجتهد في عصرهم ولم يكن هناك دليل اقوى من قوله ولا يخفى ان هذه
المسائل ليست من ذلك بيانه ان ضمان الاجير المشترك مختلف بين الصحابة والتابعين فقد ذكر في الفتاوى الظهيرية ان قول ابي
حنيفة وهو قول عمر رضه وقولهما هو قول علي رضه ولما وقع الاختلاف بينهم جاز للمجتهد الترجيح برايه وكذلك الكلام في المسائل الاخر
على ما عرف في موضعه وهذا الاختلاف فيما اذا قال صحابي قولا ولم يشتهر ذلك في اقرانه اما اذا اشتهر فالنوع لا يجب تقليده للاجماع
وان سكتوا مسلمين له يجب تقليده بلا خلاف اما اذا اختلفوا في شيء فان الحق لا يعدو اقاويلهم ولا يسقط البعض بالبعض كما
في تعارض الاقيسة ولا يطلب التاريخ ايضا كما يفعل ذلك بين الآيتين لانه لما ظهر الخلاف ولم تقع المحاجة منهم بالحديث المرفوع
تعين ان اقوالهم كانت بالاجتهاد وذلك يوجب الترجيح فان تعذر الترجيح يعمل المجتهد بايهما شاء بعدما وقع في قلبه انه الصواب
وبعدما عمل باحد القولين لا يكون له ان يعمل بالقول الاخر الا بدليل قال واما التابعي اعلم ان التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى
في زمان الصحابة كان مثل سائر الائمة من السلف لا يجوز تقليده اجماعا واما ان ظهر فتواه فيه كالبصري والنخعي يجوز تقليده
عند بعض مشايخنا دون البعض ونقل عن ابي حنيفة رحه روايتان احداهما انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال وهو ظاهر
المذهب والثانية انه قال لما زاحم الصحابة في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فانا اقلده لانه مثلهم اما ثبوتهم بمثل ما
روي ان عليا رضه تحاكم الى شريح وكان عمر رضه ولاه القضاء وقرره علي رضه في زمان خلافته فخالف عليا رضه في رد شهادة
الحسن لكونه للقرابة وكان راي علي رضه جواز شهادة الابن لابيه وما نازعه في ذلك كذا قيل وفيه نظر قوي قال

باب الاجماع وهو لغة العزم والاتفاق يقال اجمع فلان على المسير اي عزم عليه واجمع قوم على كذا اي
اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد وبالمعنى الثاني لا واصطلاحا اتفاق المجتهدين
من امة محمد عليه السلام في عصر على امر ديني وقيل على امر من الامور وقيل القول والفعل والحكم وفائدة ما سائر العقود تعرف من حقوق ما بكم
قال عامة العلماء اجماع هذه الامة حجة موجبة للعلم شرعا كرامة لهذه الامة لصيانتهم عن الاجتماع على الخطاء لا عقلا فانا اليهود و

والنصارى اجمعوا على اشياء كانت باطلة فلو كان العقل موجبًا حجيته لما كان اجماعهم باطلًا وقال النظام والخوارج
انه ليس بحجة اصلًا وهذا الخلاف بناء على انهم ينكرون ثبوته متمسكين في ذلك بان الاجماع ان كان عن قاطع
فالعادة تقتضي نقله وح لا حاجة الى الاجماع وان كان عن ظني يمتنع الاتفاق به عادة لاختلاف النظر والقرائح كاجماع
الناس على ماكول واحد في زمان واحد قلنا لا نم لزوم نقله ان كان عن قاطع لعل الاجماع يغني عن نقله ولا نم ان الاجماع
لا ينعقد عن ظني اذ ربما كان الظني جليًا فتلقته العقول بالقبول على ما ذكروه معترض لانه علم بالتواتر من اجماعهم على تقديم ان م
القطعي على الظني ووجوب العمل بالظن اما العامة فقد تمسكوا فيه بالدليل النقلي وانه ينقسم الى مصرح به والى مقدر اما المصرح
فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الآية والحكم المجمع عليه سبيل المؤمنين
اذ سبيل المؤمن ما يختاره لنفسه قولًا وفعلًا فيجب اتباعهم فيه لان الله تعالى جعل مخالفة سبيل المؤمنين احد اسباب استحقاق
النار فان قلت جاز ان يكون الوعيد متعلقًا بالمجموع وهو المشاقة مع الاتباع قلت بل لكل واحد اذ لولا انه
مكفي لاستحقاق النار وكذا الثانية والا لما حسن الجمع من الحكيم بينه وبين مشاقة الرسول كما لا يحسن ان يقال ومن خالف
الرسول واكل الخبز يدخل جهنم لا يقال سلمنا ذلك لكن المجتهدين بعض المؤمنين فلا يكون سبيلهم سبيل المؤمنين لانا نقول
غير المجتهدين تابع لهم فلما اتفقوا عليه فيصير سبيلهم سبيل جميع المؤمنين وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر والخيرية توجب الحقية عند الله تعالى فيما اجمعوا عليه الا يرى انه بين سببها بانهم يامرون
بالمعروف وينهون عن المنكر واللام فيه للاستغراق فلو اتفقوا على منكر لما نهوا عنه فان قيل قوله كنتم يفيد انهم
كانوا كذلك وليس في الآية ما يدل على انهم كذلك في الحال قلنا قد قيل ان كان فيه ناقصة وقيل تامة
بمعنى وجدتم خير امة وخير امة نصب على الحال وقيل انها زائدة كما في قوله كيف نكلم من كان في المهد صبيا وعلى
التقادير فالتمسك بالآية صحيح اما على التقديرين الاخيرين فظاهر واما على التقدير الاول فلان قوله يامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر يفيد انهم يفعلون ذلك عن كل منكر في جميع الاحوال ولهذا فضلوا على الامم السالفة لانهم
كانوا ينهون عن بعض دون بعض ومنه قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة عموم النص ينفي جميع وجوه
الضلالة والخطاء ضلالة فلا يجوز الاجماع عليه فيكون ما اجمعوا عليه حقا لا يجوز مخالفته قلت فيه نظر لان الخطاء
المظنون لا نم انه ضلالة فان قلت كيف يستقيم التمسك بكون الاجماع قاطعة بخبر الواحد قلت هذا الخبر وان كان
منقولًا بالآحاد فمعناه متواتر اذ رواه الرواة بالفاظ مختلفة كما عرف في الصحاح فجرى ذلك مجرى الاخبار عن تفاصيل
جود حاتم وشجاعة علي رضه واما النقلي المقدر فهو انا راينا التابعين اجمعوا على القطع بتخطئة مخالف الاجماع والعادة
تحيل اجماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع فوجب تقدير نص فيه واعترض عليه
النظام بان هذا تمسك بالاجماع في اثبات الاجماع وفساده لا يخفى قلنا لسنا نستدل في ذلك بالاجماع وانما نستدل
بالعادة المطردة ان جمعا من العلماء المتقنين البالغين عدد التواتر لم يجر عليهم الاتفاق على الكذب فاذا
قطعوا بتخطئة المخالف دل ذلك على بلوغهم نص من رسول الله عليه السلام فان قيل لو كان هناك نص لنقلوه لتوافر الدواعي انه م
الدواعي اليه او لعلهم حسبوا الظني قطعيًا لذلك نكروا على المخالف قلنا الجواب اما عن الاول فهو ما ذكرنا انهم استغنوا
بالاجماع عن نقله او يحتمل ان ذلك القاطع نقل ثم اندرس او يحتمل ان القاطع كان قرينة حال او وجب العلم الضروري

ولم يمكن نقلها فان قرائن الاحوال يضيق نطاق النطق عن التعبير عنها واما عن الثاني فهو ان ما ذكره من الاحتمال
ممتنع عادة فلا يلتفت اليه قلت الاعتماد في كونه حجة قطعية على هذا الدليل لان الدلايل الاول يحتمل وجوها
من الاحتمالات كما ذكر في المطولات على ان جواز التمسك بالظواهر انما ثبت بالاجماع فلو ثبت الاجماع بها لكان دورا
قال ثم ركن الاجماع نوعان اعلم ان ركن الاجماع الاتفاق وذلك انما يثبت بطريقين احدهما عزيمة وذلك اما بالتكلم
منهم جميعًا او شروعهم في الفعل ان كان من بابه مثل ما ولم يطعما محضوصًا فانه يكون اجماعا منهم على اباحته والثاني
رخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض ويسكت الباقون بعد البلوغ اليهم ومضي مدة التامل والنظر في الحادثة وقال
عيسى ابن ابان والباقلاني والشافعي ان الاجماع لا ينعقد الا بتنصيص الكل لان السكوت محتمل في نفسه و
المحتمل لا يكون حجة وهذا لان السكوت يحتمل ان يكون لخوف الا يرى ان ابن عباس رض خالف عمر رضه في مسئلة العول
فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر رضه فقال هبته وروي انه قال كان رجلا مهيبا فهبته
هابة عنه او عن نفرا واعتقادا ان كل مجتهد مصيب قلنا هذه الاحتمالات
خلاف الظاهر وقول ابن عباس مؤكد لانه اظهر الخلاف وانما سكت عن المناظرة وذلك ليس بواجب وانما الواجب اظهار
الخلاف ولنا انه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاد الاجماع اذ الاتفاق
على قول يسمع منهم متعذر والتعذر هو المراد من الامتناع بدليل قوله فيما سوى ذلك قلت لا خفاء انه لا يكون
الزاما للشافعي لانه لا يشترط تنصيص كل واحد بل تنصيص الاكثر وتعذر ذلك مم ولانه صح عن الشافعي
ان الساكتين لو كانوا نفرا يسيرا ينعقد الاجماع بسكوتهم والمعنى الذي يكون الاقل دليل وفاقهم هو عدم
حل سكوتهم اذا كان الحكم عندهم على خلافه وذلك لان الساكت عن الحق شيطان اخرس اذ لا يجوز ان يكون لتفكر
لان الكلام بعد مضي زمانه فلما جعل سكوت الاقل دليل الوفاق مع انعدام تمكنهم من اظهار الخلاف ظاهرا
فلان يجعل سكوت الاكثر دليل الوفاق مع تمكنهم من اظهار الخلاف اولى وفيه نظر لانه يحتمل انهم يعتبرون سكوت
سكوت الاقل لئلا يؤدي الى تعذر انعقاده كما ذكرنا ولا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر قال وسببه
الداعي اليه وهو ما ينعقد الاجماع عنه اما دلالة او امارة الا يرى انا اجمعنا على حرمة الامهات والبنات وسببه
قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وهذا اجماع صدر عن دلالة وللامارة اما ان يكون خبر واحد او مشهورا كما اجمعنا
على وجوب كل الدية في اليدين ونصفها في احدهما ووجوب الرجم على المحصن وعدم جواز بيع الطعام المشترى
قبل القبض وسببه الاخبار المروية او معنى مستنبطا من الكتاب كتوظيف عمر رضه الخراج على اهل السواد لما خالفه
بلال رضه مع اصحابه تلا عليهم والذين جاؤا من بعدهم وقال ارى لمن بعدكم في هذا الفيء نصيبا فاجمعوا على قوله او من السنة او م
فانه لما وقع الخلاف بين الصحابة في الخلافة ذهب عمر رضه ابا بكر رضه لها وقال ان رسول الله صلعم اختار ابا بكر رضه لامر
دينكم حيث قدمه في الصلوة وكان ارتضى به لامر دنياكم فاجمعوا على قوله وقال بعض الناس ينعقد عن الالهام ايضا
بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب وقال بعض مشايخنا لا ينعقد الا عن خبر الواحد
او القياس اذ عند وجود التواتر والكتاب لا يحتاج الى الاجماع لثبوت الحكم بهما قطعا فلا فائدة فيه قلنا لا نم ذلك
بل الفائدة فيه ان يسقط عنا البحث عن الدليل ويسقط عنا تبديله وان لا يجوز مخالفته ذلك القول وقال بعضهم
اي قال بعض الناس وهو النظام وابن جرير والقاشاني لا بد للاجماع من جامع آخر عما لا يحتمل الغلط وهذا غلط لان

كون الاجماع موجبا للحكم قطعا ليس من مسائله الا يرى ان اليهود والنصارى اجمعوا على اشياء كانت كلها باطلة
فلو ان الاجماع لا يستند الا عن دليل قطعي لما كان اجماعهم باطلا بل كاشفا عن حق ولانه لو كان انعقاد الاجماع عن
دليل يوجب علم اليقين لكان الاعتبار لذلك الدليل لا لاجماعهم وكان اجماعهم لغوا وفيه نظر لانا لا نسلم انه يكون لغوا
بل يكونان دليلين مع ما للكل من الفوائد المذكورة على انه منقوض بالاجماع المنعقد عن المتواتر فانه يجوز اتفاقا فان شرط اجماع
علماء كل عصر من اهل العدالة ولا يعتد بقول الفاسق المجتهد لان التوقف في كلامه واجب بالنص الا يرى انه لا يجوز تقليده
بعلمه في قوله ولا عبرة بقلة العلماء وكثرتهم ذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر في انعقاد الاجماع لئلا يتصور تواطؤهم
على الخطا وذهب الجمهور الى ان ذلك لا يشترط لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص بعدد دون عدد وهل لو لم
يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة قال الله تعالى ان ابراهيم كان امة
قانتا ويدخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة عن الخطا وقيل اولا ينعقد به ثلاثة واليه مال السرخسي لانه اقل الجماعة وهل اثنا
لان الاجماع لا يتحقق بدون ذلك قال الفاضل السمرقندي اتفاق جميع المؤمنين انما يتحقق بموافقة العوام اهل الاجماع تقليدا وح لا فرق
بين الواحد والكثير وقيل لا عبرة بموافقة العوام في المسائل الاجتهادية ولا بد من الاجتماع من اهله واقله اثنان ولا
يشترط فيه الصحابة ولا عترة الرسول عم وهم علي وفاطمة والحسن والحسين واولادهم كما ذهب اليه الزيدية والامامية متمسكين بقوله تعالى
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت والخطا رجس فيكون منفيا وبقوله عم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا
كتاب الله وعترتي ولا اهل المدينة كما ذهب اليه مالك ره مستدلا بقوله عم ان المدينة طيبة تنفي خبثها والخطا خبث
ولا انقراض العصر ليصير حجة كما ذهب اليه احمد بن حنبل والشافعي وابن فورك رح محتجين بان احتمال رجوع بعضهم
بعد التامل ثابت ولا يكون حجة مع هذا الاحتمال لنا اطلاق ما ذكرنا من النصوص فان ذلك لا يختص بوقت دون وقت او
مكان او زمان فلا نزيد عليها لان ذلك نسخ وفيه نظر لان مذهب الامامية ان اجماع العترة حجة وان خالفهم سائر العلماء
وكذلك مذهب مالك ان اتفاق اهل المدينة حجة والنصوص التي تدل على حجية الاجماع لا تنفي ذلك فلا يكون نسخا قال ولا
يعتبر مخالفة اهل الهوى اعلم ان مخالفة اهل الهوى في حكم يكون مخالفا لهواه غير معتبر لان مخالفته فيه ليست لاتباع هوى
لا عن دليل فتكون كالعدم ويعتبر فيما سواه لانه من الامة فلا يخرج عن عموم دليل الاجماع هنه وقيل لا يعتبر قوله مطلقا لانه فاسق ولا
مخالفة من لا راي له الا فيما يستغني عن الراي مما يشترك في دركه الخاص والعام ومن ليس من اهل الاجتهاد ومن اهل العلم
له حكم العوام لا يعتد بخلافه فيما يدرك بالاجتهاد كالمتكلم والمفسر والمحدث والنحوي الذين لا اجتهاد لهم لانهم كالعوام
في هذا الحكم وقال بعضهم خلاف الواحد لا يعتبر وبالاختلاف الاول واليه ذهب ابن جرير والرازي لقوله عم عليكم بالسواد الاعظم
ولكنا نقول ان اجماع الامة جعل حجة بالدلائل السمعية كرامة لهم اذا وجدت الموافقة من الكل غير معقول فلا يجوز ابطال حكم
الافراد اذا كان من اهل الاجتهاد الا يرى ان ابن عباس رضه قد تفرد في مسائل ولم ينقل احد ان خلافه غير معتبر قال والصحابة
رضه اعلم ان الصحابة اذا اختلفوا في مسألة على قولين او اقوال يتضمن ذلك اجماعهم على خطئه ما سواهما فلا يجوز لمن بعدهم احداث
قول ثالث عند الجمهور وجوزه الظاهريون متمسكين بان الممنوع منه مخالفة الاجماع ولا اجماع مع هذا الاختلاف وبان الصحابة اختلفوا
في زوج وابوين وامراة وابوين على قولين واحدث ابن سيرين قولا ثالثا وقال في امراة وابوين للام ثلث جميع المال كما هو قول ابن
عباس رضه وقال في زوج وابوين ان لها ثلث ما بقي كما ذهب اليه سائر الصحابة واحتج الجمهور بان الصحابة اذا اختلفوا على قولين فقد

اتفقوا في

والاجتهاد حجة اعلم ان شرط حجية الاجماع اجتماع جميع المجتهدين من اهل العدالة صح

اتفقوا في المعنى على المنع من احداث قول ثالث فلو جاز احداث قول ثالث لجاز الاخذ به وقد منعوا منه الا يرى انهم منعوا
في مسئلة الجد من قول اخر حتى يقال المال كله للاخ وايضا احداث القول الثالث يستلزم بطلان القولين الاولين
المستلزم اجماعهم على الخطا وللقائل ان يقول على الاول انما منعوا منه بشرط ان لا يؤدي اليه الاجتهاد لا مطلقا واما مسئلة
الجد فانما لم يجز القول فيه بان المال كله للاخ لانه مخالف لما اجمعوا عليه من عدم حرمان الجد وعلى الثاني بان المصيب لو كان
واحدا لم يلزم من جواز القول الثالث خطيئة اذ الخطاء يحتمل وان كان كل مجتهد مصيبا لم يلزم خطيئة بطلانهما
والحق التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم رفع ما اجمعوا عليه لم يجز كما قال بعضهم في الجد مع الاخوة المال
كله للجد وقال الباقون للاخوة فالقول بصرف الكل الى الاخوة خالف اجماعهم وان لم يستلزم جاز كما قال بعضهم النية
شرط في الطهارات كلها وقال الباقون ليس بشرط في شيء منها فالقول بانها شرط في بعضها دون بعض لا يكون رافعا لما
اجمعوا عليه وهذا التفصيل يبطل قول الظاهرية لان احداث قول ثالث على هذا مخالف لما اجمعوا عليه ويؤيد ما اخترنا
من التفصيل قول بعض العلماء في ضمان الاجير المشترك بالصلح على النصف وكذا لو اختلف العلماء في عصر من الاعصار في
مسئلة على اقوال كان ذلك اجماعا منهم على ان ما خرج من اقاويلهم باطل عند بعض مشايخنا خلافا للبعض والحق ههنا ايضا التفصيل
السابق كما ذكرنا واما الاجماع المركب اعلم ان الاجماع المركب عبارة عن الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في الماخذ لكن يصير الحكم
مختلفا فيه بفساد احد الماخذين مثاله انعقاد الاجماع على انتقاض الطهارة عند وجود القيء والمس لكن ماخذ الانتقاض عندنا
القيء وعند الشافعي ره المس ناقضا فالشافعي لا يقول بانه ناقض فلم يبق الاجماع على كلا التقديرين اذا الحكم ينتهي بانتهاء
سببه وما ذكر لا يعلم على تقدير فساد احد الماخذين نظرا فساد الاجماع في الاصل لا ابتداء ولانا نقول انما نظهر الفساد بتبدل
راي المجتهد وتبدل راي المجتهد بمنزلة انتساخ النص فيعمل به في المستقبل لا في الماضي الا يرى ان سهم ذوي القربى من خمس
الغنيمة سقط بعد موته عليه السلام عندنا لانتهاء سبب الاستحقاق وهي النصرة للنبي عليه السلام كما ان سهم المؤلفة قلوبهم سقطت من
جملة الاصناف الثمانية بالاجماع لان علة الدفع اليهم في زمان الرسول عم دفع شرهم ليبقى بيضة الاسلام محمية لا يؤول
الصغار منهم الى الدين فلما اعز الله الاسلام واغنى عنهم صار الاعطاء اليهم اذلالا وصغارا للدين فلا يعطون لانتهاء علته
ولا يلزم نسخ حكم ثابت في عهد الرسول عم بعده وللقائل ان يقول القول بانعقاد الاجماع على انتقاض الطهارة عند وجود
القيء والمس منظور فيه لان كل واحد من الحكمين منفصل عن الاخر لا يتعلق لاحدهما بالاخر فيمكن ان يكون ابو حنيفة رحمه الله مخطئا
في القيء مصيبا في المس والشافعي يكون مخطئا في المس مصيبا في القيء اذ ليس من ضرورة كونه مخطئا في احدهما ان
يكون مخطئا في الاخر نعم لو كان الغرض الزام الخصم يكون هذا الطريق مقبولا قال واما عدم القائل بالفصل اعلم
ان الاستدلال بعدم القائل بالفصل استدلال بنوع من الاجماع وانه نوعان احدهما ان يكون منشأ الخلاف في الفرع
واحدا اي يكون الخلاف في الفرع مبنيا على الخلاف في اصل الحكم وعلته والاستدلال بهذا النوع على وجهين احدهما ان يثبت
المستدل اصله الذي تنازع فيه بحجته ثم يثبت الحكم في فروعه بنفي الاجماع مثل ان يقول القدر مع الجنس علة فينبغي ان لا يجوز
بيع قفيز جص بقفيزين منه وبيع من الحديد بمنوين منه لعدم القائل بالفصل لان من قال بعلية القدر مع الجنس قال بعدم جواز
بيع قفيز جص بقفيزين منه ومن من الحديد بمنوين منه ومثل ان يقول الصغر علة لولاية الانكاح فينبغي ان يملك الاب تزويج الثيب
الصغيرة بغير رضاها لان من قال بعلية الصغر لا يفرق بين البكر والثيب الصغيرة وهذا النوع من الاستدلال صحيح بنفي الاجماع

فلو قدر عدم كون القيء ناقضا فنحن لا نقول بانه ناقض ولو قدر عدم كون المس صح

اي اجمعنا على ان القدر مع الجنس اذا كان علة لا يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه بعدم القائل بالفصل بين العلة والحكم

المعتقد في القوم لان هذه احكام تعلقت بعلل مخصوصة فيكون القول بانتفائها بعد وجود عللها باطلا ضرورة وبانتهما ان ينسب المستدل فرعا من اصله المختلف فيه ثم يتمسك بالاجماع في اثبات حكم فرع الخصم من اصله على خلاف ما يثبته خصمه مثل ان يقول لا يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه لقوله عليه السلام ولا الصاعين بالصاع بالصاعين فينبغي ان يجوز بيع الحفنة بالحفنتين لعدم القائل بالفصل بينهما وهذا النوع دون الاول في القوة لان ثبوت الحكم في فرعه وان دل على صحة الاصل لكن لا يدل على فساد اصل الخصم وعلته لجواز ان يكون معلولا بعلل متعددة وح جاز للقائل ان يقول هذا استدلال بعدم الحكم لعدم العلة وذلك باطل لا يقال هذا المجموع اي القول بالعدم للصورتين اي بيع الحفنة بالحفنتين وبيع قفيز جص بقفيزين منه مما لم يقل به احد فلو قلنا به يلزم اجماع الامة على الخطاء وذلك لا يجوز لانا نقول لا نم انه اجماع كل الامة على الخطا اذ هما مسئلتان لا تعلق لاحدهما بالاخرى فيجوز ان يكون المخطي في احدى المسئلتين مصيبا في الاخرى فلا يلزم اجماعهم على الخطا جلاء الوجه الاول لما نبهنا عليه ولا يخفى ان هذا الجواب وكذا اعتراضنا في الاجماع المركب لم يظهر لي بعد حتى قول المص اذا لم يتحد الاصلان وفوق كل ذي علم عليم والنوع الثاني ان لا يكون المنشاء واحدا اي لا يكون الخلاف في الحكم مبنيا على اصل مختلف فيه مثل ان يقول القيء او المس ناقض اجماعا ولكن القيء ليس بناقض بالنص فيكون المس ناقضا لان احدا لم يقل بعدم نقض الامرين وهذا حجة عند النظار وقال الامام الرازي هذا يسمى السبر والتقسيم ويتنوع الى منحصر كما يقال عكر حرمة الربوا اما الطعم او الكيل او الاقتيات بالاجماع والاخيران باطلان بالدليل فيتعين الاول وهو معتبر في العقليات والشرعيات والى منتشر كما اذا لم يقع الاجماع وهو يفيد ظن العلية قال المص رح ومثل هذا ليس بحجة وهو مذهب الفقهاء لما ذكرنا اشارة الى قوله جاز ان يكون المصيب في احدى المسئلتين مخطئا في الاخرى وحرره ذلك انه يجوز ان يكون ابو حنيفة مخطئا في القيء مصيبا في المس والشافعي بالعكس فلا يلزم اجماع الامة على الخطا وايضا فالسلف تمسكوا بالدليل في كل مسئلة فلو كان مثل هذا اي عدم القائل بالفصل فيما لا يكون المنشاء واحدا حجة لاثبتوا الحكم في مسئلة وتمسكوا بالاجماع في الباقي مثل ان يقول النية في الوضوء شرط لقوله عم الاعمال بالنيات فينبغي ان يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه لان احدا لم يفصل بينهما ولما لم يفعلوا كذلك علم ان هذا ليس بحجة وايضا لو كان هذا حجة لوجب على من وافق الشافعي رح مثلا في مسئلة لدليل موافقته في الكل وبطلانه لا يخفى ثم الاجماع على مراتب في القوة والضعف فالاقوى اجماع الصحابة نصا لانه لا خلاف فيه ثم الاجماع الذي نص بعض الصحابة وسكوت الباقين ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما كان منحط الدرجة عن الاول لان سكوت البعض في الدلالة على تقرير الحكم دون التنصيص ثم اجماع غير الصحابة على حكم لم يسبقهم فيه مخالف من الصحابة فلسطا هر كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة منحط الدرجة عن الاجماع السكوتي من الصحابة وفيه نظر لما ذكر ان السكوت في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي اعلى درجة من التنصيص لا يقال انما انحطت درجته عن ذلك لامكان الاختلاف فيه لانا نقول المخالف للاجماع السكوتي اكثر كالشافعي والباقلاني وابن ابان وبعض المعتزلة ثم اجماعهم فيما سبقهم فيه مخالف كاجماعهم على احد قولي العصر الاول بعد استقرار خلافهم فقد اختلف العلماء في هذا الفصل فقال بعض المتكلمين وعامة اهل الحديث ان هذا ليس باجماع والمسئلة اجتهادية كما كانت لان المخالف من الائمة وموته لا يبطل قوله ولهذا بقيت المذاهب بموت اصحابها كمذهب ابي حنيفة وغيره فيكون دليله كما ان نفسه مخالفا ولانه لو ثبت الاجماع بعده لوجب تضليل الميت المخالف لانه يكون قوله مخالفا للاجماع فيكون خطاء يستحق اعتقاد الخطاء

أيجوز تضليل ابن عباس رض في مسئلة العول وتضليل ابن مسعود في تقديم ذوي الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعد ذلك على خلاف قولهما ومثل هذا مذهب ابي حنيفة وابي يوسف ولكن القاضي اذا قضى ببيع امهات الاولاد ينفذ قضاؤه عندهما وقد كان هذا مختلفا فيه بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها فدل على انهما جعلا الاختلاف السابق مانعا من الاجماع اللاحق والصحيح ان هذا اجماع عند اصحابنا لان الدليل الذي جعل اجماع الامة حجة لا يفصل بين ما سبق فيه الخلاف عن السلف وبين ما لم يسبق فيه الخلاف واما نفاذ قضاء القاضي لجواز بيعها عندهما خلافا لمحمد رح لان هذا اجماع مجتهد فيه فيكون فيه شبهة فلا ينقض القضاء به وايضا لا اعتبار للمخالف اللاحق به فكذا المخالف السابق عليه لان الموجود اولا وكل الامة يكون سبيل المؤمنين يجب اتباعه وقولهم يبقى حجة كما ان نفسه مخالفا قلنا لا نم ذلك لان المانع من انعقاد الاجماع وجود المخالف لا حقيقة لبيان اذ الاجماع جاز مع الدليل المخالف له ولا يجوز مع مخالفة موجود اذ المعتبر قول الموجودين في عصر الاجماع لا من سلف ولا من بعده وقولهم لو كان هذا اجماعا لادى الى تضليل بعض الصحابة قلنا لا نم ذلك لانهم حين خالفوا لم يكن الاجماع منعقدا ومن انعقد الاجماع ما وجد منهم الخلاف ولهذا لا يجوز تضليلهم كما لا يجوز تضليل القائل بخلاف ما افتى به الرسول عليه السلام قبل افتائه عليه السلام نحو ان يختلف الصحابة في حكم فرفع ذلك الى الرسول فرده قول البعض فانه لا يصير ضالا لا عما قاله قبل نص رسول الله عم لكنه اي لكن اجماع من بعد الصحابة في حكم لم يسبق فيه خلاف بمنزلة المشهور من الحديث حتى لا يكفر جاحده ولكن يجوز الزيادة به واجماعهم فيما سبق فيه خلاف بمنزلة الصحيح من الاحاد حتى كان موجبا للعمل دون العلم فينبغي ان يكون مقدما على القياس كخبر الواحد وتعلم ان الاجماع في نفسه حجة وهو لكن يقع التفاوت فيه بحسب تفاوت النقل الينا كالسنة وكما تثبت السنة في حقنا بدليل لا شبهة فيه كالتواتر وبدليل فيه شبهة كالمشهور والاحاد فكذا الاجماع فاذا انتقل الينا اجماع الصحابة بالنقل كل عصر على ما نقله كان بمنزلة السنة المتواتر واذا انتقل الينا بالاحاد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان هذا الاجماع بمنزلة السنة المنقولة بالاحاد يوجب العمل دون العلم وكان مقدما على القياس عند اكثر العلماء وذلك مثل ما روى عن عبيدة السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله عم على شيء كاجتماعهم على المحافظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت لان الاجماع حجة شرعية فوجب العمل بمظنونه كما وجب بمقطوعه كالسنة وقال بعض اصحابنا واصحاب الشافعي رح منهم الغزالي انه ليس بحجة للعمل ايضا فيفيد ذلك بان العمل بخبر الواحد بنا الاجماع دون الاجماع المنقول بطريق الاحاد فلو ثبت وجوب العمل به لكان بالقياس على خبر الواحد والقياس لا مدخل له في اثبات اصول الشريعة قلنا نقل الواحد للدليل القطعي موجب للعمل قطعا كنقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع اولى بان يكون موجبا للعمل لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله في مخالفة المظنون

اعلم ان باب القياس يشتمل على بيان تفسير القياس لغة واصطلاحا وشرطه وركنه وحكمه ودفعه ولا بد من معرفة هذا المجموع لان الشارع في شيء لا بد ان يتصور اولا ليكون على بصيرة في طلبه ولا يوجد الشيء الا عند وجود شرطه ولا يتقوم الا بركنه ولا يخرج عن العبث الا بحكمه وهو الاثر الثابت اذ لو لم يفد حكما يلغو كالبيع المضاف الى الحر ثم لا يبقى بعد الا دفعه ودفع دفعه اما تفسيره لغة فهو التقدير يقال قس النعل بالنعل اي قدره به واجعله مساويا للاخر ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولهذا سمي الميل مقياسا وجملة القياس في اللغة هي البناء وفي الاصطلاح على ما قال قاس عليه يقيس على الشيء وقياسه اصطلاحا فقد اختلف الاصوليون فيه والصحيح ما ذكره الشيخ ابو منصور رح انه ابانة مثل حكم المذكورين بمثل علته في الاخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان

او افتار شاد حكم الشيء عليه لان من حكم الشيء [illegible] لا يعقل [illegible]
لا وصف [illegible] الا بجملة [illegible]
الاصل [illegible] لزوم [illegible] القول [illegible]

القياس مظهر لا مثبت ومثل الحكم ومثل العلة احترازا عن لزوم القول باستقلال الاوصاف وفي لفظ المذكورين ليشمل القياس بين
الموجودين وبين المعدومين وقال المصنف انه اخذ حكم الفرع من الاصل لاشتراكهما في علة الحكم عند المجتهد وسمي ذلك القياس
لان فيه تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة واعترض عليه بانه غير جامع لخروج التلازم والاقتراني وايضا القياس
يجري بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عند العجز عن فهم
الخطاب والمعدوم لا يكون اصلا ولا فرعا اذ الاصل اسم لشيء يبتني عليه غيره والفرع اسم لشيء يبتني على غيره والمعدوم ليس بشيء
وبان حكم الاصل وصفة ونقل الاوصاف وتعديتها محال والجواب عن الاول ان التلازم والاقتراني لا يسميهما الفقهاء
القياس وعن الثاني بانا لا نسلم جريان القياس بين المعدومين وما ذكرت من المثال لا يصلح حجة لك لان قياس المجنون
على الصغير في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب غايته الامران يكونا عدميين ولا يلزم منه ان يكونا معدومين ولئن
سلمنا ذلك لكن لا نسلم تفسير الاصل والفرع بما ذكرت ولئن سلمنا ولكن لا نسلم ان المراد من الشيء المذكور في تفسيرهما الذات المتقرر
حتى لا يشمل المعدوم بل يجوز ان يكون المراد منه معناه اللغوي وهو ما يصلح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره سيبويه والشيء بهذا
المعنى يطلق على المعدوم اجماعا وعن الثالث بان المراد من اخذ حكم الفرع من الاصل هو اثبات مثل حكم الاصل في الفرع اذ الاثر
في مثل هذه المواضع لا يتصور الا بهذا الطريق ويفهم هذا المعنى من هذا التركيب كل احد كما يفهمون من قولهم ضربته ضرب زيد
علامة ان المراد منه ضربته مثل ضربه فان قيل يبطل هذا التعريف بالقياس الذي يسميه الفقهاء قياس العكس اذ فيه اثبات
نقيض حكم الاصل لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف لما كان شرطا له بالنذر قياسا على الصلوة
فالاصل هو الصلوة والحكم عدم كونها شرطا في الاعتكاف وهذا الحكم لا يثبت في الفرع الذي هو الصوم بل يثبت فيه نقيضه والعلة
في كون الصلوة غير شرط في الاعتكاف كونها غير شرط بالنذر وهذه العلة غير حاصلة في الصوم لانه شرط بالنذر قلنا
هذا في الحقيقة تمسك بالتلازم واستثناء نقيض اللازم لانتاج نقيض الملزوم والقياس لاثبات الشرطية وهو ان ما لا يكون شرطا
في نفسه لم يصر شرطا له بالنذر كما في الصلوة وهذا قياس الطرد لا انها من العكس وقال الفاضل السمرقندي القياس
هو ابانة احد المثلين بالآخر في علة حكمه اذ تسميته اخذ الحكم قياسا بعيد جدا لان الحكم انما يؤخذ من دليله بالاستدلال
عن الدليل والدليل ههنا ليس الا القياس فكيف يقال ان الاخذ المتأخر بالذات عن القياس هو نفس القياس
ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نسلم ان الدليل ههنا ليس الا القياس بل الدليل الذي اخذ منه حكم الفرع بالاستدلال هو ما جعل علما
على حكم النص في الاصل والقياس عبارة عن التفطن لحصوله في الفرع والدليل عليه قول الاصوليين ان الحكم في المنصوص
عليه مضاف الى النص وفي الفرع الى العلة والذي يبطل تعريفه ان القياس فعل القايس لكونه مأمورا به كما يثبته ان شاء الله
والابانة ليست من فعله وتعريف احد المتباينين بالآخر باطل وهو الاعتبار المأمور به اعلم ان الاصوليين افترقوا
فيه على مذاهب فذهب بعضهم الى رد القياس الشرعي والعقلي وهذا مذهب منكري النظر وذهب النظام والامامية والخوارج
الى قبول القياس العقلي ورد القياس الشرعي في غير العلة المنصوصة وذهب الحنابلة الى الامر بالقياس الشرعي والنهي عن
الاشتغال بالقياس العقلي وذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين الى قبولهما وهو مذهب الصحابة والتابعين والسلف الصالحين
ثم اختلفوا في وجوب العمل بالقياس [illegible] فقال ابو الحسن البصري والقفال انه يجب عقلا والمختار انه جائز عقلا واجب نقلا
قال الله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ووجه التمسك به ان الاعتبار المأمور به العبور بمعنى المجاوزة يقال عبر النهر اذا جاوزه و

يعبر لما يعبر عنه والمعبر لما يعبر فيه والعبرة الدمعة ومنه يعبر الرؤيا والقياس عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فيكون داخلا تحت
الامر فان قيل لا نسلم ان الاعتبار هو المجاوزة بل الاتعاظ اذ لا يقال لمن استعمل القياس معتبر فحصل التعارض ثم الترجيح معنا لان الاتعاظ اسبق الى
الفهم سلمنا انه حقيقة في المجاوزة لكن وجد ههنا ما يمنع حمله على حقيقته لركاكة قوله يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة بالبر
فلنا جعلنا حقيقة في المجاوزة اولى لوجهين احدهما انه يقال اعتبر فاتعظ وتعليل الشيء بنفسه وثانيهما ان المجاوزة حاصلة في الاتعاظ وعدم جعله حقيقة
في الاتعاظ يستلزم الاشتراك او المجاز وجعله حقيقة فيها يدفعهما فكان اولى وبهذا سقط قولهم انه يستعمل للاتعاظ واما قولهم لا يقال لمن يستعمل
القياس انه معتبر ثم اذ يقال فلان يعتبر الاشياء يعتبرها ثم قياس مرة لا يقال انه معتبر مطلقا كما لا يقال له قائس مطلقا اذ لا يستعمل عند
الاطلاق الا في المستكثر منه وعن الثاني منع المانع والركاكة المذكورة انما جاءت لانه لا مناسبة بين خصوص الصورة والمذكور قبل فان من
سئل عن مسألة فاجاب بما يتناول تلك وغيرها كان حسنا ولئن سلمنا ان المراد منه الاتعاظ ههنا لكنه يدل على وجوب القياس دلالة النظر
والتأمل فيما اصاب من قبلها من المثلات باسباب نقلت عنهم ليكف عنها احترازا عن مثل ذلك الجزاء اذ الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك
في المعلول كما ان التأمل في موارد النصوص لاستنباط المعنى الذي هو مناط الحكم ليعتبر ما لا نص فيه بما فيه نص احترازا عن العمل بلا دليل بيانه ان
الله تعالى حكى هلاك قوم بناء على سبب هو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم قال فاعتبروا يا اولي الابصار اي اجتنبوا عن مثل هذا السبب لئلا يكم ايضا
بمثله يترتب عليكم مثل ذلك الجزاء فلما دخل فيما التعليل على قوله فاعتبروا واجعل القضية المذكورة توجب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل
من علم وجود السبب علة الحكم يوجد المسبب فاذا ثبت هذه القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ
فاعتبروا لانه للتعليل فيكون مفهوما من حيث اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا حتى يلزم الدور قال ثم قيل النصوص غير معلولة واستدل
لفظ المعلول مثل العلة التي هي المعيد لازم والنعت منه عليل فالصواب ان يقال هذا النص معلل او غير معلل والجواب عنه انه
ترجى على فهو معلول فانه في المغرب يقال علل معلل ومعلول اي ذو علة اذا عرفت هذا فنقول اختلف الاصوليون في النصوص المثبتة للاحكام
[illegible] فقال بعضهم انها غير معلولة الا بدليل محتجا بان النص يوجب الحكم بصيغته على بحث اللغة والعلة ما لا يدل عليه النص لغة الا ترى انه اختص به الفقهاء
دون اهل اللغة وكان الاشتغال به بمنزلة ترك الحقيقة الى المجاز بلا دليل وقال بعضهم انها معلولة في الاصل بكل وصف يمكن التعليل به الا
لمانع لان الدليل الذي جعل القياس حجة جعل النصوص معلولة اذ لا قياس الا بعلة ولم يفصل التعليل بكل الاوصاف فيكون جعلا ان دال لا يوجد
الا في المنصوص عليه فيفسد باب القياس حينئذ والنص لم يدل على التعيين ايضا فيكون كل وصف علة الا لمانع كاخبار الرسول عليه السلام
لما كان حجة وجب العمل بكل خبر الا لمانع وقولهم ان في التعليل ترك الحقيقة الى المجاز قلنا التعليل لاثبات حكم الفرع فاما الحكم في المنصوص
عليه بعد التعليل ثابت بالنص كما كان قبل التعليل فلم يكن ترك الحقيقة وقال الشافعي هي معلولة في الاصل لكن التعليل انما يكون
بوصف من الجملة لا بكل الاوصاف لما سبق وذلك الوصف مجهول فلا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة عن غيره وقال علماؤنا لا بد من
دليل التمييز لكن قبله لا بد من دليل على ان هذا النص معلول في الحال وليس حكمه مقتصرا على مورده لان الاصل في النصوص
وان كان هو التعليل الا انه ثابت من طريق الظاهر لان من النصوص ما لا يعلل بلا اتفاق ويحتمل ان يكون هذا النص من تلك الجملة
فلا يصح التمسك بهذا الاصل والالزام به على الغير مع هذا الاحتمال لان الظاهر يصلح حجة للدفع لا للالزام لكونه التعليل اصلا لا يسقط
بالاحتمال حتى جاز التعليل للعمل به مثل قيام الدليل على كونه معلولا وان لم يصح الالزام على الغير بمنزلة استصحاب الحال فان حياة المفقود لما
كانت ثابتة بطريق استصحاب الحال جعل حجة لدفع الاستحقاق حتى لا يورث ماله ولا يصلح سببا للاستحقاق حتى لو مات قريبه لا يرثه المفقود
لاحتمال الموت وكشهادة مستور الحال فانه اذا طعن الخصم في حريته لا يبقى حجة عليه باعتبار ان الاصل الحرية لاحتمال زوالها بعارض

ولكن لا تبطل حجيته في حقهم بالاحتمال ولا يلزم جواز الاقتداء جواب عما يقال ان الاقتداء بالرسول جائز وصح الالزام
على الغير مع ظهور اختصاصه ببعض الافعال لم يوجب ذلك الاحتمال في كل فعل يوقف جواز الاقتداء على قيام الدليل بمعنى
ان تكون هناك كذلك واجاب عنه بان الرسول عم ما بعث الا للاقتداء قال الله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة وعلة كونه مقتدى رسالته وانها ثابتة بيقين فيثبت موجبه ما لم يمنع عنه مانع ولم يسقط العمل بهذا الاحتمال كما لا
يسقط العمل بالعام باحتمال مخصوص لما كان اصله العموم واما نحن بصدده فالاحتمال في نفس الحجة لان الغرض من التكليف
الابتلاء وذلك كما يحصل بالاستنباط يحصل بالوقف واذا استويا في معنى الابتلاء فلا بد من قيام الدليل على ان هذا النص معلول حتى
يصح به الالزام على الخصم مثاله ما قال علماؤنا ان حكم الربوا ثابت في الذهب والفضة بالنص وهو معلل عندنا بعلة الوزن والجنس
والسائل يمنع كون هذا النص معلولا فلا يصح منا الاستدلال بان الاصل في النصوص التعليل بل لا بد من اقامة الدليل على ان هذا
النص معلول ودليله ان هذا النص يتضمن التعيين باشتراط القبض لقوله يدا بيد وهو كلمة من ابواب الربوا اي وجوب التعيين
ما يتحقق الربوا عند فوته قال عم انما الربوا في النسيئة الا ترى ان تعيين احد البدلين شرط في كل بيع احترازا عن بيع الكالي بالكالي
وتعيين الآخر شرط هنا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا اذ للنقد مزية على النسيئة عرفا وشرعا ولهذا لم يحنث في قوله ان
كان له مال فعبده حر اذا لم يكن ما له عين وله ديون على الناس ولم يجز اداء زكوة العين من الدين وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا
اجماعا فان الشافعي يشترط التقابض في بيع الطعام بالطعام مع اختلاف الجنس ونحن قلنا انه لا يجوز بيع قفيز بعينه بشعير بغير عينه
غير معوض في المجلس وان كان موصوفا لان ترك التعيين في المجلس يفوت المساواة في اليد كما لو باع ذهبا بفضة ولم يقبض
احدهما في المجلس واذا ثبت التعدي الى الفروع ثبت كونه معلولا اذ لا تعدي بدون التعليل وكون النص معلولا في ربوا النسيئة
يدل على كونه في ربوا الفضل حتى يصح تعدية حرمة الفضل بالوزن الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل عينه لاشتراكهما معلولا م
في الفضلية او نقول ان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها او بيع
الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير نسيئة فشبهة الفضل فيها وانه لا حقيقة الفضل تثبت بما ذكرنا ان نص الربوا معلول اجماعا
فان قيل لم ان الحكم مما ذكرتم من الصور ثابت بالتعدية بل ثبوته فيها اما بالنص او بالاجماع قلنا هذا المنع لا يضرنا لان حاجتنا
الى اثبات ان حكم النص غير مقتصر على المنصوص وهو بيع الصرف وقد دللنا على ذلك حيث ثبت كونه معلولا لانه يعلم منه ان الباعث
للشارع على وجوب التسوية ليست الثمنية لوجود هذا الحكم في غير الثمن بل الباعث له معنى اعم منها فيكون ذلك المعنى هو العلة
فيكون النص معلولا والشافعي علل تحريم الخمر بوصف الاسكار لان هذا وصف مناسب يصلح مناطا للزجر فيلحق
بها سائر الاشربة المسكرة لاشتراكها في العلة حتى حرم قليلها وكثيرها ووجب الحد بشرب القليل منها كالخمر لكنا نقول لا بد من اقامة
الدليل على كون النص المحرم لها معلولا ليصح تعليله بعد ولا دليل عليه من قبل الاجماع والنص بل الدليل من النص دال على كونه
غير معلول وهو قوله عم حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب اذ كونها معلولة ينافي كونها محرمة لعينها واثبات جواب
سؤال مقدر وهو انه قد تعدى حكم الحرمة والنجاسة من الخمر الى بعض الاشربة المسكرة كما تعدى حكم التعيين في المثال المذكور الى الفرع فيثبت
ان النص المحرم للخمر معلول اذ لا تعدي بلا تعليل فقال اثباتنا الحرمة والنجاسة في بعض الاشربة المسكرة لنوع احتياط لان
فيها شبهة من اخبار الاحاد لا بطريق التعليل والتعدية وكونه معللا هذا شروع في بيان ما به يعلم كون النص معلولا اعلم
ان كون النص معلولا يثبت اما باجماع القايسين كاجماعهم على ان نص الربوا معلول وكاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت

ثبوت الولاية على الصغير في المال واما بالنص صريحا كتصريح الشارع بان العلة كذا او ادخال لفظ يفيد العلية وهي اللام
وان والباء قال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال عم انها من الطوافين عليكم والطوافات اذ كلمة ان
اذا وقعت بين الجملتين تكون للتعليل الاولى بالثانية كقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء وقال تعالى فبما
رحمة من الله لنت لهم فالحصول الالصاق بين العلة والمعلول حسن استعمال الباء فيها لا يقال اللام ليست للعلة كقوله تع
لقد ذرانا لجهنم وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب لانا نقول صرح اهل اللغة بانها للعلة فيكون الاستعمال
تجوزا او ايماء كترتب الحكم على الوصف بالفاء اما في كلام الشارع كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا وقوله عم
ملكت بضعك فاختاري واما في كلام الراوي كقوله سها رسول الله فسجد وزنى ماعز فرجم وكذا سبب نحوي الخطاب
اي اشارته وهذا نوع من الايماء ايضا كان يفرق بين الحكمين بلفظ الشرط كنص الربوا فانه قال مثلا بمثل فاذا اختلف
الجنسان فبيعوا كيف شئتم فيه ايماء الى ان اختلاف الجنس تكون علة لجواز البيع وكقوله عم في السمن الذي وقعت فيه فارة
ان كانت جامدة فالقوها وما حولها وكلوا ما بقي وان كان مايعا فاريقوه فانه اشارة الى انه محاورة النجاسة وقد يكون
بالاستدلال بحكم النص لحديث المستحاضة على ما ياتيك بيانه ان شاء الله تعالى واما شرطه تقدم الشرط
وان كان خارجا على الركن وان كان ذاتيا لتقدمه عليه طبعا فقدم وضعا ثم الاصل عند الفقهاء هو محل الحكم
المنصوص عليه كالبر مثلا اذا قسنا الذرة على البر قيل وفيه ضعف لانه لا يتفرع حكم الذرة عليه ما لم يثبت الحكم فيه ولنا
ما لم يثبت الحكم فيه لا يسمى اصلا ايضا وقال المتكلمون هو النص الدال على الحكم وهو ضعيف لانه لو علم الحكم في
البر بالعقل امكن تفريع حكم الذرة عليه وقال بعضهم هو الحكم المنصوص عليه لانه هو الذي يتفرع عليه الفرع وقالوا انما
سمي الفقهاء المحل اصلا لانه اصل الحكم لا استعارة له واصل الاصل اصل واما الفرع عند الفقهاء فهو المحل المشبه وقال
من خالفهم انه الحكم الثابت فيه بالقياس اذا عرف هذا فنقول ان للقياس اربع شرائط احدها ان لا يكون الاصل مخصوصا
بحكمه بنص اخر اذ لو ثبت اختصاصه به بالنص لما جاز تعليله والا للزم ابطال النص المخصص وذلك لا يجوز كرسول الله عليه السلام
خص بحل تسع نسوة بما علام الملك اياه اكراما له لان فيه اثبات الولاية على الحرة وهذا اكرام واي كرام فلم يكن هذا الحكم
قابلا للتعليل وكذا خزيمة خص بقبول الشهادة وحده عن فاعدة عامة وهي لزوم العدد في الشهادات بالعمومات كقوله تعالى
فاستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا ذوي عدل منكم بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فهو حسبه حجته بذلك وسماه
ذا الشهادتين كرامة له وتشريفا لاختصاصه من بين الحاضرين بفهم جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على قوله لجواز الشهادة
بغيره بناء على العيان وان قوله عم في افادة العلم بمنزلة العيان في الشرع وقد جعل السامع في بعض الاحكام بمنزلة العيان
فكان قول الرسول عم بذلك وليس لا يجوز قياس غيره عليه سواء كان مثله او فوقه في الفضيلة لئلا يؤدي الى ابطال الخصوص
الثابت له بالنص قلت وفي جعل اختصاص خزيمة من هذا القبيل نظر يعرف بالتامل وكذا ثبت بالنص ان البيع يقتضي محلا
مملوكا مقدورا التسليم حيث قال عم لا تبع ما ليس عندك وانما اراد به ما ليس مملوكا له لانه اذا باع شيئا عنده وهو
لا يملكه ثم اشتراه وسلمه لا يجوز البيع ثم ترك هذا الاصل في السلم بقوله عم وان لم يكن المسلم فيه في ملكه ولا
في يده لقوله عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وثبت جوازه بهذا النص الا معولا
لان سياق هذا الكلام يقتضي اشتراط هذه الاوصاف كما يقال من كلمني فليتكلم بالصواب كانه قيل من اسلم فلا يسلم الا

الا فى كذا فلا يصار الى التعليل كما قال الشافعى رح السلم نوع بيع فيجوز حالا كالبيع المطلق لان فيه ابطال الخصوص الثابت بالنص
لا يقال وقد تركتم اصلكم حيث عديتم حكم هذا النص من المكيل والموزون الى الثياب والعدديات المتقاربة ومدها بالتعليل
لانا نقول لا نم ان الحكم فى غير المكيل والموزون ثبت بالتعليل بل بدلالة النص فان قوله عم فى كيل معلوم ووزن معلوم يدل
دلالة ظاهرة على الجواز باعتبار حصول العلم فكلما حصل العلم بمقداره بالاستيصاف يكون فى معناه فيلحق به بخلاف الاجل
فانه ليس فى معنى الموصل   وقال الشافعى رح لما صح نكاح النبى عليه السلام بلفظ الهبة لقوله تعالى خالصة لك من دون
المؤمنين بعد قوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبى ع م اذ المعنى خلص لك انعقاد النكاح بلفظ الهبة خلوصا
لم يجز ابطال هذا الاختصاص بالتعليل لتعدية الحكم الى نكاح غيره كما قلتم وقلنا لا نم ان الخلوص يرجع الى ما ذكرت بل
الخلوص فى سلامتها له بلا مهر والدليل عليه قوله تعالى فى اخر الاية لكيلا يكون عليك حرج وهو متصل بقوله خالصة
لك والحرج انما يكون فى لزوم المهر لا فى انعقاد النكاح بلفظ دون لفظ فقد كان صاحب لسان لا يلحقه الحرج بسبب
الضيق فى العبارة يؤيده ما قال فى حق امته قد علمنا ما فرضنا عليهم فى ازواجهم ومن الجملة اعتراضية اى فرضنا المهر
عليهم واحللنا لك بغير مهر او يقول خالصة حال من الضمير فى وهبت اى ان وهبت نفسها خالصة لك لا لاجل
لاحد بعدك فانه عليه السلام كان يتاذى بان يكون له شريك فى الفراش من حيث الزمان دليله قوله تعالى وما كان لكم
ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله تعالى وازواجه امهاتهم ثم قوله لانه اى
الاختصاص من الوجهين المذكورين ما يعقل كرامة فاما الاختصاص بالتكلم باللفظ فلا وقد ابطلنا
التعليل من ذلك الوجه   والثانى اى الشرط الثانى ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس وذلك
بوجهين احدهما ان لا يدرك العقل المعنى فى حكم الاصل وثانيهما ان يكون خارجا عن سنن القياس وذلك مثل
جواز التوضى بنبيذ التمر على ما قال ابو حنيفة رح فانه حكم معدول به عن القياس وهو استعمال الحكم من الماء
الى التراب عند فقده ثبت بالنص وهو قوله عم تمرة طيبة وماء طهور فلم يجز تعليله لتعدية حكمه الى سائر
الانبذة وكذا جواز صرف الكفارة الى نفس المكفر فى حديث الاعرابى الذى واقع امرأته فى نهار رمضان فاعطاه
رسول الله عليه السلام ما كفر به فذكر حاجته وفقره فقال له رسول الله صلعم كل انت واطعم عيالك ثبت معدولا
عن القياس اذ التكفير انما يكون بما يقع عليه من بدنى او مالى لا بما يقع له وبعود منفعته اليه لان شرعيته للزجر
وهو بالاول لا بالثانى فلا يكون محلا للتعليل وكذا ايجاب الطهارة بالقهقهة فى الصلوة ثبت معدولا به
عن القياس لان الحدث اسم للخارج النجس وهى ليست كذلك فلا يكون قابلا للتعليل فلا يتعدى الحكم الى
صلوة الجنازة وسجدة التلاوة وكذا اكل الذبيحة عند ترك التسمية ناسيا حكم ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يجوز
قياس متروك التسمية عامدا عليه لان العامد جان والجانى لا يستحق التخفيف وكذا بقاء الصوم مع الاكل والشرب
ناسيا حكم معدول به عن القياس لان الشئ بدون ركنه لا يتحقق الا ان الشرع بقى صومه بقوله عليه السلام تم على صومك
فانما اطعمك الله وسقاك بخلاف القياس لان يكون خصيصا من قوله عم الفطر مما دخل كما زعم الشافعى رح جعل كلا كل
فلا يكون خصيص العلة فلم يصح تعدية الحكم منه الى المخطى والمكره   وعدم فساد الصوم جواب عما يقال انكم
تركتم هذا الشرط حيث عديتم بالتعليل بقاء الصوم من الاكل والشرب ناسيا الى الوقاع فاجاب بان عدم فساد

هذا الصوم بالجماع ناسيا ليس بطريق التعليل بل ثبت بدلالة النص بيانه ان الحكم الثابت بالنص فى محل اذا
كان مما لا يدرك بالراى لا يمكن تعديته بالقياس لكن اذا كان غير المحل الذى ورد فيه النص فى معنى المنصوص
ويساويه من كل وجه حتى يعلم يقينا انهما لا يفترقان الا فى مجرد الاسم ومما لا يكون مناطا للحكم فى الاصل فح
يثبت الحكم فيما يساويه بدلالة ذلك النص لا بالقياس لان احد المتساويين اذا ثبت له حكم ثبت للمساوى الاخر
ضرورة والا لم يكونا متساويين كالمتساويين فانه يلزم من ثبوت نسب احدهما ثبوت نسب الاخر لاستوائهما
وذلك كالجماع مع الاكل والشرب فانها متساوية فى حكم الصوم صحة وفسادا لان قيام الصوم بالكف عنها
لدخولها تحت خطاب واحد وهو قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل اى بالكف عن هذه الاشياء الثلثة اذ المذكور قبله ...... هذه الاشياء
قال الله تعالى فالان باشروهن وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر
ثم اتموا الصيام الى الليل ومعلوم انه لا اختصاص للاكل فى جعل الموجب معفوا بسبب النسيان بل المؤثر
فى ذلك هو ان الناسى غير جان حيث اضاف الله تعالى الفعل الى نفسه والوقاع يشاركه فى هذا المعنى فيكون
النص الوارد فى احدهما واردا فى الكل اذ لم يبق بينهما فرق سوى اختلاف الاسم وذلك غير مانع من ثبوت الحكم
بالدلالة الا ترى ان النص الوارد فى القئ والرعاف وهو قوله عم من قاء او رعف جعل واردا فى سائر الاحداث من
الفصد والحجامة والجراحة وغيرها وكذلك النص الوارد فى المستحاضة وهو قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ
لوقت كل صلوة جعل واردا فيمن ابتلى بساير الاعذار كانفلات الريح وسلس البول والجرح الذى لا يرقا وكذا
ههنا   والثالث اى الشرط الثالث ان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه يعنى ان يتعدى مثل حكم الاصل
من غير تغيير الى فرع هو نظيره والضمير فيه عايد الى الاصل المفهوم من التعدى وهذا الشرط واحد تسمية وجملة تفصيلا
منها ان يكون الحكم المعلول شرعيا لا لغويا وهو مذهب جمهور العلماء وعن ابن سريج وجماعة من الشافعية انهم قالوا
اثبات الاسامى بالقياس الشرعى ثم ترتيب الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر دائر مع الشدة المطربة وجودا
وعدما لان عصير العنب اذا حصلت فيه الشدة المطربة سمى خمرا وقبل حصولها وبعد زوالها لا يسمى خمرا ودوران
الشئ مع الشئ وجودا وعدما دليل على علية المدار للدائر فعلة التسمية خمرا هى الشدة المطربة وهى حاصلة فى
النبيذ فيصدق عليه انه خمر والخمر حرام فيكون النبيذ حراما ويلزم الحد بشرب قليله وكثيره كما فى المتخذ من العنب
وكذا اسم الزانى على اللايط للوطى المحرم واسم السارق للنباش للاخذ خفية والجواب عنه بعد تسليم ان الدوران
يفيد العلية ان ما يجعله العبد علة لا يترتب عليه الحكم انما وجد الا ترى انه لو قال اعتقت غانما لسواده وله
عبد آخر اسود لا يعتق فكذلك ههنا لا يلزم من كون الشدة علة لذلك التسمية حصول ذلك الاسم اينما حصلت الشدة
اللهم الا ان يثبتوا ان واضع اللغات هو الله تعالى لكن دونه سكب العبرات على ان القياس على هذا التقدير
يكون لغويا لوجوب التوقيف فى كل محل ومتمسك الجمهور ان العرب ان عرفتنا انا وضعنا اسم الخمر مثلا للمسكر
المعتصر من العنب خاصة فدعوى وضعه لغيره تقول عليهم فلا يكون من لغتهم وان عرفتنا انا وضعنا لكل
ما خامر العقل فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيف منهم لا قياسا وصار كرفع الفاعل واطلاق المشتق لكل من قام به
المصدر وان سكتوا عن الامرين بان اطلقوا القول بان الخمر موضوع للمسكر المعتصر من العنب وسكتوا عن النبيذ

احتمل ان يكون مختصا به وهو الظاهر والا لم يكن اللسان باما واحتمل ان لا يكون كذلك فلم يحكم عليهم بهذا الاحتمال لان لغتهم هذا
كثيف وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعنى وخصوصية في المحل كما سموا الفرس ادهم لسواده والزجاجة بالقارورة لقرار المائعات
فيها ولا يسمون الثوب الاسود والهندي بذلك الاسم ولا يسمون الكوز والدن والحوض قارورة وان قر فيها الماء وحقيقة
ان رعاية المعنى في الوضع لا تولد وضع هذا اللفظ لهذا المعنى فرميتها بالاطلاق لصحة الاطلاق حيث وجد ذلك
بما ذكرنا ان كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف او باستقراء كلامهم لا سبيل الى اثباته بالقياس فالتعليل
لاثبات اسم الزنا للواطة حتى يجب على اللائط حد الزنا واثبات اسم الخمر لسائر الاشربة حتى يحرم شربها واثبات اسم السارق للنباش
حتى يقطع يده لدخولها تحت النصوص الدالة على وجوب حد الزنا وحرمة شرب الخمر وقطع اليد كما ذهب اليه الخصم باطل وكذا الاشتغال
بالقياس لتصحيح استعمال لفظ الطلاق للعتق بان يقول لما جاز استعارة الفاظ العتق للطلاق وجاز عليه ايضا بالقياس
عليه بجامع كون كل منهما مزيلا للملك باطل اذ المعلول ليس حكما شرعيا بل لغويا فيصح التامل فيما هو طريق الاستعارة عند اهل
اللغة ان وجد فذاك وان لم يوجد لم يصح الاستعارة وكذا الاشتغال بالقياس لتصحيح ارادة العدد المحض في لفظ الطلاق كما
قال زفر والشافعي ان النية تصح في الثنتين بعض الثلث وقد صحت نية الثلاث اجماعا من قوله انت طالق فيصح نية بعضها قياسا عليها باطل
لان طريق ثبوته بالتامل في طريق اهل اللغة انهم هل وضعوا المصدر للعدد ام لا وكذا التعليل بشرط التمليك في الكفارات على
اشتراطه في الكسوة بجامع انه احد انواع التكفير كما ذهب اليه الشافعي رح باطل اذ لا مدخل للقياس الشرعي في معرفة معنى الاسم
فلا يكون المعلول حكما شرعيا ولقائل ان يقول هذا الطعن انما يتوجه عليه ان لو كان تعليله لاثبات اسم الاطعام للتمليك لغة
اما لو كان تعليله لتعدية حكم الاسم وهو وجوب التمليك الى الاطعام بناء على ما مر من الجامع فلا يكون المعلول حكما لغويا بل شرعيا الا ترى
انه لا خلاف ان الواجب هو الاطعام وانما الخلاف في انه هل يدل على التمليك لغة ام لا فيكون التعليل لاثبات
معنى اللغة وكذا المصير الى القياس لتعدية وجوب الكفارة الثابتة بالنص في المعقودة الى الغموس باطل لانا اجمعنا ان
كفارة اليمين لا تجب بغير اليمين واختلفنا في الغموس انها يمين حقيقة او سمي باليمين مجازا فعلنا انها انما سمي مجازا لانه ارتكاب
الكبيرة كان باستعمال صورة اليمين كبيع الحر سمي بيعا مجازا ولا تجب كفارة اليمين بما ليس بيمين ولم يجز اثبات اسم اليمين
لها بالقياس كما ذهب اليه الشافعي بل يجب التعرف من لسان العرب انهم وضعوا اليمين لتحقيق معنى الصدق في الخبر حتى يكون
محله خبرا يحتمل الصدق فلا يكون الغموس يمينا اذ لا يتصور فيها الصدق ام لتحقيق قصد الخبر وان لم يحتمل البر فيكون الغموس
يمينا وكذا الكلام في نظائره مما ذكرنا   ومنها ان يكون حكم العلة المعدى حكم النص الوارد في الاصل بعينه وهذا الشرط
يشتمل شرطين احدهما ان يكون حكم الاصل المعدى ثابتا بالنص لا بالقياس لانه انما يتوصل الى حكم الاصل القريب بالعلة
الموجودة في البعيد فان وجدت في الفرع امكن رده اليه فيكون بتوسط القريب لغوا وان لم توجد امتنع تعليل الحكم في
القريب بالموجودة في الفرع لكونه تعليلا بالموجودة في البعيد وثانيهما ان يكون ذلك الحكم معدى بعينه من غير تغيير لانه ان غير
حكم النص ايضا يكون القياس معارضا للنص وان لم يغير حكم النص في الاصل بل يكون المغير حكم الفرع فقط لما كان قياسا بل
يكون اثبات حكم آخر في الفرع ابتداء   فلا يجوز تعدية حكم الظهار بتفريع على الشرط الباقي وتقريره ان الشافعي رح ذهب الى
ان ظهار الذمي يصح قياسا على ظهار المسلم لان موجب الظهار الحرمة والذمي من اهلها وهو من اهل الكفارة ايضا لانه من اهل الاطعام
والاعتاق وبانه لم يكن اهلا للصوم لا يمتنع صحة جهة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح اتفاقا قلنا

هذا التعليل باطل لان حكم الظهار في حق المسلم حرمة منتهية بالصوم ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي لانه ليس باهل للصوم
اذ هو عبادة والذمي ليس باهلها فلو صح ظهاره اثبت به حرمة غير متناهية فيكون تغيير الحكم الاصل في الفرع وذلك باطل
خلاف العبد فانه من اهل الكفارة والعبادة الا انه عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو اعتق واصاب
المال كانت كفارته بالمال ايضا وانما قال بتغيير الحرمة المتناهية بالصوم دون ان يقول بالكفارة كما هو عبارة السلف
الشافعي وكذا لا يجوز تعليل نص الربوا في الاشياء الاربعة وهي الحنطة والشعير والتمر والملح بالطعم لتعدية الحكم الى التفاحة
والسفرجل والحفنة لان الحكم في المنصوص عليه حرمة متناهية بالتساوي في المعيار لقوله عم الا سواء بسواء والحكم في
الفرع على هذا يكون حرمة غير متناهية به اذ لا معيار لهذه الاشياء والحرمة المتناهية غير الحرمة المؤبدة فيكون هذا التعليل
مغيرا حكم الاصل في الفرع فيكون باطلا قال صاحب الكشف رح لكن للشافعي ان يقولوا انا اثبتنا الحرمة في هذه
الاشياء بالتعليل بل بعموم النص وهو قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام والتعليل بالطعم لقصر الحكم على المنصوص كالتعليل
بالثمنية لا للتعدية ولا يكون فيه تغيير وحق ان بينا ان التعليل بعلة قاصرة فاسد لكن ذلك لا يوجب ان يفسد هذا التعليل
باعتبار القصر لا باعتبار تغيير الحكم في الفرع فلم يكن من امثلة هذا الفصل قلت ويمكن ان يجاب عنه بانا لما بينا في باب
البيان ان معنى الحديث لا تبيعوا الطعام البالغ مبلغ الكيل الا سواء بسواء تبين ان النص لا يكون متناولا لما لا يكال من الاشياء
وان التعليل بالطعم للتعدية لا للقصر فيكون من امثلة هذا الفصل بهذا الطريق وكذا لا يجوز تعدية السلم المؤجل الى السلم الحال
لكونه تغيير الرخصة من النقل الى الاسقاط وبيانه ان الشرع جعل القدرة على التسليم شرطا لجواز البيع لما روي انه عم نهى عن بيع
ما ليس عند الانسان ثم اسقط هذا الشرط في السلم حيث رخص فيه الا انه ما اسقطه مطلقا بل الى ما يصلح خلفا عنه وهو الاجل لما ذكرنا من الحديث
وصلاحه لكونه وسيلة الى القدرة على التسليم فان تيسير الاداء بعد مدة بالكسب او بمجيء وقت الحصاد ظاهر وفوات
الشيء الى خلف كلا فوات واذا كان النص نافلا للشرط من القدرة الحقيقية الى القدرة الاعتبارية وهو الاجل يكون تعليل
الخصم لتعدية الحكم الى السلم الحال اسقاطا للشرط الاصلي مطلقا وكان رخصة اسقاط لا رخصة نقل وكان مغيرا الحكم النص
فيكون باطلا كما ان الشرع اسقط الطهارة بحال عدم الماء ولكن الى خلف فمن اسقطها الى غير خلف كان باطلا   وكذا
لا يجوز تعدية حكم التعيين من السلع الى الاثمان في المعاوضات كما ذهب اليه زفر والشافعي واصحابه معللين بان التعيين
تصرف صدر من اهله لوجود العقل والبلوغ مضافا الى محله وهو الدراهم والدنانير والفلوس الرائجة ولهذا تتعين
في الودائع والغصوب والوكالات وغيرها مفيدا في نفسه لجواز انها اثبت نقدا واقل غشا فيصح كتعيين السلع
لان حكم البيع في جانب السلع شرعا وجوب ملكيتها به للمشتري لا وجودها في عينها به بل لا بد من وجودها في ملك البائع قبل
العقد ليصح الا في موضع الضرورة وحكم البيع في جانب الاثمان وجوبها ووجوبها في ذمة المشتري مقارنا بالعقد الا ترى انه لو
اشترى ثم الثمن في ملك المشتري عند العقد لصح العقد وسقوط وجوب الثمن امر اصلي الا ان يكون بطريق الرخصة بدليل انه لو اشترى
شيئا بدراهم غير معينة وفي يده او كيسه او بيت بيده دراهم موضوعة صح العقد وثبت في الذمة فلو لم يكن سقوط التعيين و
ثبوته في الذمة حكما اصليا له لما ثبت في الذمة هنا لعدم الضرورة ولو كان جاز استبداله قبل القبض فلو كان سقوط تعيينه عند العقد
بطريق الرخصة لكان فيما وراء الضرورة في حكم العينية فلم يجز استبداله في المجلس قبل القبض كما في المسلم فيه وهذا لان التصرف في
الثمن قبل القبض جائز والمسلم فيه ممتنع وان كان دينا لان ثبوته دينا بطريق الرخصة فبقي على حكم العينية فيما وراء الرخصة وبهذا

السعر بن ظهر ان كلمة حتى في قوله حتى جاز استبداله غير مطلق بل مقيد بل كان الصواب ان يقول وجواز استبداله لتكون عطفا على
سقوطه التسليم الا ان يقال انه معطوف على قوله وسقوط وجوب التسليم اصلا يدل على انه لم يجبر هذا النقصان بالاجل وبعض ما يقابله في
المجلس ولو كان ثبوتها في الذمة بطريق الرخصة لجبر هذا النقصان بالاجل وبعض ما يقابله وهو المسلم فيه كما في المسلم فيه فانه لما كان
ثبوت المسلم فيه امرا ضروريا لا اصليا جبر نقصانه بالاجل وبعض ما يقابله في المجلس وهو راس المال فاذا ثبت ان الحكم الاصلي
في جانب الاثمان وجوبها في الذمة ثبت ان وجوب التسليم حكم العقد لان ما ثبت بالعقد كان حكمه فلو تعين بالتعيين كالسلع لصار محلا للعقد
وشرطا له فلم يبق وفي عدة هذه المسئلة من امثال هذا الفصل نظر لا يخفى على المتامل ومنها ان يكون التعدية الى فرع هو نظيره
اي نظير الاصل في الوصف الذي يعلق الحكم به وفيه بان يوجد مثله لكن في الفرع من غير تفاوت لا في كل وصف وانما شرط ذلك لانه الذي م
لو لم يكن الفرع مثلا له في العلة لما صح تسويته مع الاصل في الحكم فلم يجز تعدية حكم الناسي في بقاء الصوم الى المكره والخاطئ
كما فعله الشافعي رح مع كون كل واحد منهما معذورا لان عذرهما دون عذر الناسي لان عذر المخطئ لا ينفك عن ضرب تقصير منه بترك
المبالغة في التحرز الا يرى انه لا ينافي وجوب الكفارة والدية وعذر المكره باعتبار هو معنا في الى العباد ولهذا لا يحل الاكل في
هذه الحالة وان كان مرخصا فيه ولان النسيان من قبل من له الحق اذ هو امر جبل عليه الانسان لا صنع له فيه ولا مكنه الاحتراز عنه
فكان سماويا محضا منسوبا الى صاحب الحق من كل وجه كما اشار اليه النبي عليه السلام بقوله فانما اطعمك الله وسقاك فلهذا لا يعذر
عذرا ولم يصلح سببا للضمان الا يرى ان المالك لو اتلف المغصوب لا يطالب الغاصب بعد ذلك بالرد ولو اتلفه غيره
فانه يطالب بالرد فصح ان يجعل ركن الصوم الذي هو الامساك بهذا الاعتبار قائما حكما واما الخطأ والكره فهما حاصلان بصنع
مضاف الى العباد فلا يصلحان مناطا لرفع الضمان الا يرى ان المقيد بسبب السلطان اذا صلى المكتوبة قاعدا يقضي ما صلى
عند رفع القيد والمريض لا يقضي ما صلى قاعدا عند البرء فان قيل قوله تعالى وما انسانيه الا الشيطان يدل على انه قد يكون من قبل
غير من له الحق قلنا الشيطان لا يقدر على خلق النسيان في العبد وانما يوسوس فيكون وسوسته سببا للغفلة التي يخلق الله تعالى
عند النسيان والدليل على انه من قبل الله انه لا يؤاخذ به في الآخرة وكذا لم يجز تعليل التيمم لاثبات حكمه وهو اشتراط النية فيه الى
الوضوء لان الفرع ليس نظير الاصل في كونه طهارة اذ التيمم تلويث لذاته فلم يكن رافعا للحدث وهذا تطهير حقيقة فلا يلزم من اشتراط
النية فيما هو تلويث لكونه تطهيرا بها اشتراطها فيما هو تطهير حسا وشرعا والحاصل ان الوصف الذي هو مناط الحكم مفقود في
الفرع فلا يتعدى حكمه ولا يلزم جواب عن اعتراض يورده الشافعي رح على هذا الاصل حيث يقول انتم عديتم حرمة
المصاهرة من الوطي الحلال الى الوطي الحرام باعتبار الحرمة والحرام ليس نظير الحلال في اسبابها والكرامة وحرمة المصاهرة كرامة
كما بينا والى هذا المعنى اشار الشافعي رح حيث قال النكاح امر حمدت عليه والسفاح امر ذممت عليه فكيف يتساويان وانتم
عديتم حكم البيع الذي هو الملك الى الغصب ولسنا نظيرين اذ البيع مشروع والغصب ليس بمشروع فاجاب بانا ما عدينا الحكم من
الحلال الى الحرام بالقياس حتى يرد ما ذكرت اذ الوطي ليس باصل في اسبابها والحرمة حلالا كان او حراما وانما الاصل فيه الولد الذي
يخلق من مائهما لانه السبب للكرامات فيكون مستحقا لهذه الكرامة ايضا بمعنى الاتحاد بين الزوجين باعتباره فيصير امهاتها
وبناتها في الحرمة عليه كامهاته وبناته وتصير ابناؤه واباؤه في كونها محرمة عليهم كاباءها وابناءها ثم يقام ما هو السبب وهو الوطي
مقام المسبب وهو الولد فصار السبب عاملا بمعنى الاصل فسقط وصف الوطي الا انه اقيم السبب مقام المسبب فيما يكون مبنيا على الاحتياط
كالحرمات ووجب قطعه عند الاشتباه فيما لا يكون مبنيا على شئ من الاحتياط كالنسب الا يرى انه لم يقطع النسب عن الزاني

وكانا ح

بقوله عم وللعاهر الحجر وكنا قد فرغنا عن جنس هذه المسئلة سوالا وجوابا فلا نعيده وكذا نقول في فصل الغصب انما يثبت الملك
به شرطا للضمان الذي هو حكم الغصب وذلك الضمان حكم مشروع كالبيع فسقط وصف الغصب فيما يرجع الى الملك في المغصوب
وشرعية الاصل تقتضي شرعية شرطه الذي هو تابع له فصار حسنا لحسنه وقد استقصينا الكلام فيه فيما سبق
وقولنا لا نص فيه اشارة الى الشرط الاخير وهو ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه وهذا شرط عند المتاخرين
من اصحابنا كالقاضي ابي زيد ومن تابعه ومنهم المص وقال الشافعي رح ان كان موجب القياس مخالفا للحكم الذي دل
عليه النص في الفرع كان باطلا وان كان موافقا سواء ثبت فيه زيادة لم يتعرض لها النص او لم يثبت كان صحيحا لانه
ان كان موافقا للنص كان مؤكدا لموجبه وان كان مثبتا لزيادة سكت النص عنها يكون بيانا والكلام وان كان ظاهرا
فهو محتمل لزيادة البيان فيكون التعليل بيانا ولكنه لا يحتمل خلافه فلا يجوز التعليل على خلافه والمختار ما ذهب اليه
بعض مشايخنا رح ان القياس ان لم يثبت زيادة فهو صحيح وان اثبت فلا اما الاول فلان ترادف الادلة على المدلول الواحد
جائز عقلا وشرعا فقد ورد آيات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد امتلأ كتب السلف بقولهم هذا الحكم ثابت
بالكتاب والسنة والمعقول ولم ينقل عن احد في ذلك نكير فكان ذلك اجماعا منهم على صحته يوضحه ان الحديث
الغريب يجب قبوله ان كان موافقا للكتاب لقوله عم فما وافق فاقبلوه مع انه لا فائدة في قبوله الا تاكيد الكتاب
به فكذا التعليل على موافقة النص يجوز لهذه الفائدة فان قيل ان معاذا رض انما عدل الى الاجتهاد بعد فقدان النص
فدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده قلنا ان حديث معاذ يدل على ان التمسك بالقياس عند فقدان النص جائز واما عند
وجود النص فليس فيه دليل لا على جوازه ولا على بطلانه واما الثاني فلانه رفع الاطلاق وهو نسخ احتج المص رح على اجازته
بان التعليل لاثبات حكم فيه موافق للحكم الثابت في الفرع نصا لغوا اذ لا فائدة فيه للاستغناء عنه بالنص الوارد فيه
ولاثبات حكم مخالف للحكم الثابت فيه نصا يكون باطلا لان كل تعليل يؤدي الى نقض حكم النص وابطاله فهو باطل اجماعا
وفيه نظر لا يخفى لانه ان كان موافقا لا يكون لغوا بل يكون مفيدا له ومؤكدا كما ذكرنا من الامثلة فلا يصح التعليل
لايجاب الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس بالقياس على الخطأ والمعقودة لانه تعدية الى ما فيه نص على وجه يوجب
ابطاله وهو قوله عم خمس من الكبائر لا كفارة فيهن اليمين الفاجرة وقتل النفس بغير حق الحديث ولا يشترط الايمان في
لشرط ع رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل ولا التمليك في طعام الكفارات بالقياس على الكسوة لانه
تعدية الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد وان النصوص الواردة في الكفارات مثل قوله فتحرير رقبة وقوله فمن لم يستطع فاطعام
ستين مسكينا وكفارته اطعام عشرة مساكين مطلقة عن قيد الايمان والتمليك فتقتضي باطلاقها الخروج عن العهدة باعتاق
الرقبة الكافرة واباحة الاطعام للمساكين فتقييدها بالايمان والتمليك بالقياس يكون تغييرا لموجباتها بالرأي وهو غير
جائز وكذا لا يشترط الايمان في مصرف الصدقات سوى الزكاة لانه تعدية الى ما فيه نص على وجه يغير موجبه وهو قوله عم
تصدقوا على اهل الاديان كلها وانما شرط الايمان في مصرف الزكاة بالحديث المشهور الذي يزاد مثله على الكتاب وهو قوله عم
لمعاذ خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم [illegible] وهذا كله تعدية الى ما فيه نص بتغيير او تقييد
والشرط الرابع ان يبقى حكم النص اي حكم النص المعلل بعد تعليله على ما كان قبل تعليله لان تغيير حكم النص بالرأي في
نفسه باطل سواء كان في الفرع او في الاصل كما ثبت فان قيل القياس لا يغير وان غير حكم النص عن الخصوص الى العموم ولو كان

المفهوم صح

عدم التغيير شرطا يلزم بطلان القياس بالكلية قلنا المراد ان لا يغير المعنى من النص لغة دون التغيير من الخصوص
الى العموم فانه من ضرورة التعليل اذ لا فائدة له الا تعميم الحكم والتحقيق ان التنصيص على حكم شيء لا ينافي عمومه لكن
ينافي خلافه وذلك مثل قول الشافعي في طعام الكفارة انه يشترط التمليك فيه قياسا على الكسوة فانه تغيير لحكم
النص بعينه لان الاطعام فعل يصير المسكين طاعما لا مالكا كما حققناه واشتراط التمليك فيه يكون تغييرا
للحكم المنصوص عليه في الفرع وكذلك قول الشافعي ان شهادة القاذف ترد بنفس القذف بدون اعتبار
العجز عن الاتيان بالشهود حتى لو شهد قبل تحقق العجز لا تقبل شهادته اعتبارا بسائر الجرائم المبطلة للشهادة
كالزنا وشرب الخمر وغيرها وتقبل شهادته اذا تاب بعد الحد قياسا على سائر الكبائر اذا تاب اهلها عنها
فانه يجب قبول شهادتهم فظهر بما ذكرنا ان قولهم كسائر الكبائر يعني علة في المسئلتين قلنا هذا تعليل
باطل لانه مغير حكم النص في المسئلتين اما في مسئلة الرد بنفس القذف فلان النص وهو قوله تعالى ثم لم
ياتوا باربعة شهداء يوجب تاخير رد الشهادة للقاذف الى حين العجز عن اتيان الشهود لان كلمة ثم للتراخي
فكان اثبات الرد بنفس القذف بدون تحقق العجز بالتعليل تغييرا لموجب النص في التاخير الى التعجيل واما قبول
شهادته بعد التوبة فلان النص يقتضي ان يكون حكم القذف بعد العجز وجوب الجلد ورد الشهادة على التابيد
لقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ولو قبلت شهادته بعد التوبة لكان الرد موقتا والموقت بعض المؤبد
بعضه وبعض الحكم لا يكون حكما فيكون هذا التعليل مغيرا لحكم النص في المنصوص عليه ولهذا لم يجز التعليل على
وجه تغيير حكم النص الوارد في الاصل في الفرع كما في ظهار الذمي فلان لا يجوز على وجه يغير حكم النص في
عينه اولى وقوله من التاخير الى التعجيل ومن التابيد الى التوقيت من اللف والنشر المرتب ومثل قول الشافعي — المنصوص صح
ان السباع التي لا يوكل لحمها بالخمس الفواسق حتى لو قتل المحرم شيئا منها ابتداء لا يجب عليه شيء لان النبي عليه السلام — يلحق صح
انما استثنى الخمس لانهن من طبعهن الايذاء فكل ما كان من طبعه الايذاء مستثنى من النص بمنزلة الخمس قلنا هذا
التعليل باطل لانا لو جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الايذاء لخرج المستثنى من ان يكون محصورا وكان
تغييرا لحكم النص بالتعليل بخلاف نص الربوا في الاشياء الستة فانه لا تغير بالتعليل لانه يعم ما سماها — في الخمس صح
قلت والحق ان هذا الشرط مما يستغنى عنه بقوله بعينه ولا نص فيه . واما خصمنا فجواب عما يقوله
السائغه انكم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسائل منها ان نص الربوا تم بالقليل والكثير وانتم خصصتم القليل
منه بالتعليل بالكيل ومنها ان النص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها وهو قوله عم في خمس من الابل
شاة وفي اربعين شاة شاة وانتم غيرتم حكم هذا النص بالتعليل بالمالية الرافعة لحاجة الفقراء
للتعدية الى سائر الاموال وحق المستحق مرعي بصورته ومعناه كما في حقوق العباد ومنها انه ثبت بالنص
حق الاصناف في السبع في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الاية لوجوب الاضافة اليهم بلام التمليك وانتم جوزتم الصرف — السبعة صح
الى صنف واحد بالتعليل بالحاجة غيرتم هذا الحكم المنصوص عليه ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح
الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر وبقوله عم تحريمها التكبير وانتم بالتعليل بالثناء وذكر الله تعالى على سبيل التعظيم
غيرتم هذا الحكم المنصوص عليه حيث جوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير ومنها ان الشرع علق الكفارة

علمتم صح

بالوقاع كما في حديث الاعرابي وانتم غيرتم ذلك بالتعليل حتى الكفارة واوجبتموها بدونه ومنها انه ثبت وجوب
استعمال الماء لتطهير الثوب عن النجاسة بقوله عم ثم اغسليه بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه مزيلا قالعا وجوزتم تطهير
الثوب النجس باستعمال سائر المائعات من الخل ونحوه فاجاب عن الاول بانا ما غيرنا حكم النص بالتعليل وانما
خصصنا القليل بدلالة النص المصاحب للتعليل لا به وبيانه ان المستوى النص حال له التساوي على ما هو الاصل — واستثناء حالة التساوي صح
فيه ان يكون من جنس المستثنى منه دل على عموم صدره في الاحوال ولن تثبت اختلاف الاحوال وهي المساواة والمفاضلة و
المجازفة الا في الكثير البالغ مبلغ الكيل اما المساواة فلانها انما تتحقق عند وجود المستوى وهو الكيل اذ الشرع لما جعل الكيل
في المطعومات معيارا تعرف به المساواة سقط اعتبار التساوي في الذات وعدد الحبات ودار المساواة مع المستوى
شرعا وجودا وعدما حتى لو كانت حبات احد العوضين اكثر عددا وكان احدهما اثقل وزنا وكان مساويا للاخر
كيلا جاز فبان ان المعتبر هو المساواة في الكيل واما المفاضلة فهي زيادة على احد المتساويين فلا يتحقق بعد
وجود المستوى وكذلك المجازفة انما هي احتمال ان يكون لاحدهما فضل على الاخر والفضل لا يتحقق الا في المقدر فصار
تقدير الحديث على هذا لا تبيعوا الطعام البالغ مبلغ الكيل بالطعام الا سواء بسواء فلا يكون صدر الكلام متناولا للقليل
بدليل معارض للنص سوى التعليل لا بالتعليل وظهر ان المراد بقوله بدلالة النص المعنى اللغوي لا المعنى المصطلح الذي
هو قسيم العبارة واجاب عن الثاني بانا لا نسلم ان جواز الابدال في باب الزكوة ثبت بالتعليل بل ثبت بالنص لان
الله تعالى وعد الرزق لعباده بقوله على الله رزقها وهو لا يخلف الميعاد ومعلوم ان حاجات الفقراء مختلفة ثم
اوجب المال المسمى على الاغنياء لنفسه وهو الشاة والابل والبقر ثم امرهم بانجاز مواعيد الفقراء من ذلك المال المسمى
بان ياخذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم فكان الامر بانجاز المواعيد المختلفة مع انها لا تحصل من نفس ذلك المسمى متضمنا
للاذن بالاستبدال ضرورة بمنزلة السلطان يجيز اولياءه بجوائز مختلفة ثم يامر واحدا من وكلائه بانجاز ذلك
كله من مال معين لا يحتمل بكل المواعيد يكون اذنا بالاستبدال ضرورة او بمنزلة من اودع عبدا عند رجل ثم قال له
اقض ديوني من هذا العبد وعليه ديون مختلفة كان اذنا له بالبيع ضرورة فكذا هنا والثابت بضرورة النص
كالثابت بالنص فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل لا بالتعليل اي اجتمع التغيير بالنص والتعليل و
اقترنا لا ان التغيير حصل بالتعليل وقوله لا يحتمل ليس خبرا لان بل هو صفة للمال وانما الخبر قوله يتضمن الاذن
قوله مع اختلاف المواعيد لان حوائج العباد مختلفة لاحتياج البعض الى الطعام والبعض الى اللباس و
البعض الى المسكن وغير ذلك ولقائل ان يقول لا نسلم ان جميع مواعيد الفقراء على الاغنياء بل بعضها يحصل
بكسبهم وذلك رزقهم سلمنا ذلك لكن انما يصح هذا ان لو كان المامور جنسا واحدا كما ذكرنا في مثال السلطان
وليس الامر كذلك لان الله تعالى امر الاغنياء بالدفع الى الفقراء من اجناس من اموالهم المختلفة كالذهب والفضة مثلا
فيحصل الانجاز بدون الاستبدال ويمكن ان يجاب عن الاول بان الله تعالى لما وعد دفع جميع حوائجهم ثم احاله على الاغنياء
بمال الزكوة ولم يحله على غيرهم فصار كانه قال لهم ادفعوا جميع حوائجهم من مال الله الذي وجب عليكم وهو الزكوة وقوله
يحصل بعض حوائجهم بالكسب قلنا قد لا يتاتى ذلك لبعضهم لزمانتهم وابتلائهم بانواع الامراض المانعة عن الكسب او لعدم هدايتهم
طرق الكسب لغباوتهم لا يقال ان الله تعالى لم يقتصر في انجاز مواعيدهم على مال الزكوة بل اوجب عليهم خمس الغنائم وصرف الكفارات

لهم

وصدقات الفطر والعشور وقد صار كالمزمل للاغنياء اذ دفعوا البعض حوائجهم من مال الزكوة فلا يلزم منه جواز الاستبدال
لانا نقول هذه الامور تثبت بالعوارض وربما لا يقع حرث في سنين فلا يحصل عشر وربما لا يكون في بلد ارض عشر وربما
لا يقع اسباب الكفارات ولو وقعت لا يمكن اخذ الكفارات جبرا ممن وجب عليه بل هي مما يفتى به وكذا صدقة الفطر
فلا يحصل بها انجاز المواعيد على سبيل اليقين واما الزكوة فامر اصلي اذ لا يخلو بلد من بلاد المسلمين عن اغنياء تجب عليهم
الزكوة ويؤخذ من ارباب الاموال جبرا فيصلح محلا لانجاز المواعيد التي فرضها ان ينجز لا محالة ولهذا خرج الجواب عن
الاعتراض الثاني اذ لا يؤخذ الزكوة من الاموال الباطنة جبرا على ان قولنا لا يحتمل مع اختلاف المواعيد صادق وعلى هذا
التقدير ايضا ثبت الاذن بالاستبدال لثبوت دليله واما التعليل لحكم شرعي جواب اشكال وهو ان يقال
جواز الاستبدال متى ثبت بالنص فاين التعليل اجاب بان التعليل لحكم شرعي وهو صلاح المحل المنصوص عليه
وهو الشاة للصرف الى الفقير يعني حكم النص كون الشاة صالحة للتسليم اليه على صفة ان يصرفها الفقير في حالة
البقاء بعد ما وقع لله تعالى في الابتداء فان قلت حكم النص ثابت بالنص وهذه الصلاحية للشاة كانت ثابتة قبله
فلا يثبت به قلت نحن ما عللنا لاثبات تلك الصلاحية الثابتة لها لكن لاثبات صلاحية جديدة ثبتت بالنص وذلك لان
المال لما اخرج الى الله تعالى على وجه الزكوة يمكن فيه نوع خبث عند ابتداء القبض الذي هو لله تعالى قال تعالى الم يعلموا ان الله
هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات من ذا الذي يقرض الله قرضا وقال عليه السلام الصدقة تقع في كف
الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير لصيرورته قربة مطهرة قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم
وتزكيهم بها ولهذا حرمت على بني هاشم قال يا بني هاشم ان الله حرم عليكم غسالة ايدي الناس فسماه
صار خبيثا فالله تعالى لما امر بالصرف الى الفقير فقد احدث فيه صلاحية جديدة من دفع حاجة الفقراء كما
في الميتة صالحة للبناء ولكن عند الضرورة بعدما سقطت صلاحيتها بالموت ولا يحل للغني لعدم الحاجة لهذا
وهذه الصلاحية انما ثبتت بالشرع اذ لم يكن هذه الصلاحية قبل شرعنا بل الحكم في شرائع من قبلنا
انها كانت تنزل نار من السماء فتحرق المتقبل فيها فعرفنا ان حكم النص شيئان احدهما وجوب الشاة
وثانيهما صلاحيتها للصرف الى الفقير ونحن نعلل الثاني منهما فنقول لا شك ان هذه الصلاحية بعلة كون
المحل مالا متقوما لان حاجة الفقير انما تندفع بالمتقوم لا بغير المتقوم ولا بنفس كونه شاة فعديناها تلك الصلاحية
الى سائر الاموال المتقومة لا بغير المتقوم لاشتراكها في علة الحكم مع بقاء حكم النص في المنصوص عليه
على حاله هذا غاية تحقيق هذا الموضع لكن بقي هنا اشكال وهو ان جواز الاستبدال ان ثبت بالنص يكون تقريره ح
التعليل لغوا على رأي المص اذ لا يجوز التعليل اذا علم حكم الفرع بالنص وان لم يثبت به ثبت التغيير بالتعليل
ولا مخلص عنه الا بالتزام ما اخترناه من المذهب وهو ان ورود النص في الفرع لا يمنع التعليل اذا كان
موافقا له والاولى ان يقال من الراس ان التعليل ليس للتعدية بل لبيان ان النص ليس يجري على ظاهره
كما ظنه الخصم وهو نظير ما قلنا ان الجواب نظير جوابنا عن مسألة التكبير ان الامام بان حكم النص وجوب مقام
التكبير بعينه عند الشروع في الصلوة بل الواجب تعظيم الله تعالى بكل عضو من البدن وهذا لان الصلوة
تعظيم الله تعالى بجميع الاعضاء الظاهرة فتتعلق لكل عضو ما يليق به من التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر

والسجود للجبهة واللسان من جملة الاعضاء الظاهرة من وجه وكان المسمى اسم الله مما يحصل به التعظيم مما ثناء المحض
على الله تعالى فعين الشرع التكبير لانه يصلح آلة لحصول فعل اللسان تعظيما لا لانه هو المسمى بعينه في حصول التعليل يصح ح
بعديه هذه الصلاحية الى سائر الالسنة واقامه غيره مقامه كما ان بعض الحجر في ولده ويستنجي بثلاثة احجار غير
مقصود لذاته بل لكونه آلة للتطهير فيقوم مقامه المدرجة بعمل عمله ولا يلزم علينا الاذان حيث لا يتادى
بلغة اخرى ولا بشيء آخر لان الركن فيه ليس عمل اللسان بالثناء على الله تعالى فانه لو تكلم به واخفاه لم يجز وان كان
الثناء حاصلا بل الواجب اعلام الناس بحضور الصلوة وذلك انما يحصل بكلمات مخصوصة عرفت اعلاما حتى لو تغيرت
لم يبق اعلاما فلا يحصل المقصود على انه روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه يجوز ذلك ايضا وللافطار جواب عن
الاشكال الخامس اللازم ان الكفارة متعلقة بالوقاع بل بالافطار على الصوم ولهذا اضيف اليه فيقال كفارة الفطر لانه الخامس
والوقاع صالحة للفطر والاكل والشرب يشاركانه في كونهما آلة للفطر فيجب الكفارة بهما كما تجب بالوقاع و
الواجب ازالة النجاسة جواب عن الاعتراض السادس وتقريره انا لا نسلم ان الواجب استعمال الماء لعينه بل الواجب
ازالة النجاسة عن الثوب لئلا يكون مستعملا لها حال اداء الصلوة والماء آلة صالحة للازالة فان من القى الثوب
النجس او قطع موضع النجاسة او احرقه سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله واجبا لعينه لم يسقط بدون
العذر كما في ازالة الحدث ثم كونه آلة صالحة حكم شرعي لان الازالة لا تحصل به الا بالحكم بعدم نجسه حالة الاستعمال
واختلاطه بالنجاسة اذ لو حكم بنجاسته باول الملاقاة لم يحصل الازالة اصلا ولبقي الثوب نجسا ابدا كما لو ازالها
بالبول فالحكم في تلك الحالة بعدم نجسه حكم شرعي فعدينا هذا الحكم الى سائر ما يصلح آلة كالخل وكل ما ينعصر
بالعصر فقد بقي حكم النص وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير كما كان قبله من غير تغيير ولا يلزم الحدث وهو كما كان ح
وروده انه لما جاز في ازالة النجاسة الحقيقية الحاق غير الماء به بعلة الازالة فليجز في النجاسة الحكمية الالحاق بهذه
العلة ايضا وقد التزموه ذلك فيكون ذلك منا قضة منكم واجاب عنه بانه لا يلزم علينا ذلك لان الحدث امر شرعي
ثبت في محل الغسل غير معقول المعنى لطهارة المحل حقيقة وشرعا اما حقيقة فظاهر واما شرعا فلانه لو ادخل يده في الاناء
لا ينفسد عند استعمال الماء الذي يوجد مباحا ضرورة التطهير اذ الوضوء مطهر لقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم و
التطهير لا يتحقق الا في محل نجس ولا ينبغي الا نجسه وزوال المالية غالبا فلم يكن ذلك دليل ثبوته عند استعمال سائر
المائعات لا قياسا لفقد شرطه ولا دلالة لان سائر المائعات ليس نظير الماء لان الماء يوجد مباحا فلا يلزم
من خبثه وزوال ماليته عند الاستعمال حرج واما سائر المائعات فاموال لا توجد مباحة في الغالب فيلحق الحرج
عند استعمالها للزوم خبثه وزوال ماليته فلا يدل ثبوت الحدث عند استعمال ما لا حرج فيه على ثبوته عند استعمال
ما فيه حرج لا يقال لا نسلم انه يلحقه عند استعمال سائر المائعات حرج لانه قد رضي بذلك لانا نقول لو الحق
سائر المائعات بالماء لوجب عليه استعماله البتة عند فقدان الماء ولم يجز المصير الى التيمم فح يلزمه الاستعمال
رضي او لا فيلزم الحرج فلا يخفى والاعتراض عليه انه اذا لم يثبت الحدث الا عند استعمال الماء ينبغي ان يجوز الصلوة
به بدون استعمال الماء وفي ذلك خلاف الاجماع واجاب عنه صاحب الكشف بانا لا نسلم وجود المانع من الصلوة في المحل لانه
ثابت اجماعا ولكنا نقول انه لا يتصور التحقيق الا باستعمال المائع لان ازالته بالماء ثبت غير معقول ثم قال ونقول

هو ثابت في حق المنع عن اداء الصلوة بالاجماع ولكنه غير ثابت في حق استعمال المايع اذا لم يثبت في حقه معنى غير طهور لسلوك الطهور
على الازالة فكان استعماله وعدم استعماله سواء وفي هذين الجوابين ضعف يعرف بالتامل والجواب عنه ان المراد بهم
بقولهم يثبت الحدث شرعا غير معقول عند استعمال الماء اى عند الامر باستعماله ولا يشك انه عند القصد الى اى صلوة
كانت مخاطب باستعماله فيثبت الحدث بلا توسل لاداء الصلوة وفيه نظر ايضا لانه لما امر باستعمال الماء وثبت الحدث في
المحل ينبغي ان يزول بسائر المايعات كالخبث   ولا يلزم يعني على هذا الجواب ان الوضوء لما كان تطهيرا
حكميا غير معقول المعنى ينبغي ان يشترط النية ليتحقق التعبد كما في التيمم واجاب بان ما لا يعقل صفة المحل وهو التنجس
بالنجاسة عند الامر باستعمال الماء فاما الماء في كونه مزيلا اذا استعمل في المحل معقول لانه مطهر لطبعه لانه خلق
كذلك او مطهر على الاطلاق بالنص قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والنية من شرائط الفعل فاذا كان الماء
مطهرا بطبعه او بالنص يكون مطهرا في الحالين اى حال اقتران النية وعدمه والمحلين اى محل الحدث والخبث لانه لما
كان التطهر ذاتيا له لا يكون له اختصاص بمحل دون محل ولا بحال دون حال او لان النص سماه طهورا مطلقا
فلو قلنا انه طهور في حال دون حال لكان ذلك تقييدا للاطلاق وهو نسخ بخلاف التيمم فان استعماله تلويث وتغبير
والشرع اما كساه صفة الطهورية عند ارادة الصلوة فاذا وجدت حدث له صفة الطهورية فالتحق بالماء فبعد ذلك لا يحتاج
الى النية ايضا قلت   وفيه نظر لانه لو اريد انه مطهر بطبعه للخبث فمسلم اما كونه مطهرا للحدث بطبعه فممنوع
وهذا تبين متصل بقوله بعد الوقوع لله تعالى ابتداء البيد وجواب عن الاعتراض لمالك وتقريره انه لما ثبت ان
الزكوة حق الله تعالى على الخلوص وانما يثبت الملك فيها للفقير في حالة البقاء كان اللام في قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء لام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اى يصير لهم عاقبة فلا يكون اللام فيه
للتمليك فيسقط الاعتراض المبني عليه ولانه اوجب الصرف اليهم يعني سلمنا ان اللام للتمليك الا ان الله تعالى اثبت الملك
لهم بعدما صار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال التي وجب اداؤها للفقراء فكذلك بعد الاداء
الى الله تعالى اى صيرورة المال صدقة انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى بقبض الفقير نيابة عنه تعالى ولا يكون ملكا
للفقير قبل القبض حتى يجب الصرف الى الجميع بل يصير ملكا لهم بعد القبض فيكون الاية على هذا التحقيق لبيان انهم مصارف
للزكوة باعتبار الحاجة لا انهم مستحقون لها ويدل عليه السياق وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات لان سبب
الاية للرد على لمزهم فعلم انهم مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء المذكورة في النص اسباب الحاجة وهي المسكنة
والفقر وغيرهما وثم جملتهم للزكوة بمنزلة القبلة للصلوة وصار كل صنف منهم بمنزلة جزء من الكعبة في حق الصلوة
لشمول المعنى الواحد على جميعهم وهو الاستحقاق   واما ركنه اعلم ان ركن الشيء جانبه الاقوى اخذ من قال لوط عليه السلام
او آوي الى ركن شديد وفي الاصطلاح ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء من التقوم اذ قيام الشيء بركنه لا من القيام والا يلزم قوله ي
ان يكون الفاعل ركنا للفعل والجسم ركنا للعرض والموصوف للصفة وهذا باطل بالاتفاق ولما لم يكن للقياس قوام الا بالمعنى
الذي هو مناط الحكم كان ذلك ركناله وانما سماه علما لان العلم ما يعلم به الشيء ولا يكون ثابتا والحكم في المنصوص عليه ثابت
بالنص دون العلة عند المشايخ كما هو اختيار مشايخ العراق والقاضي ابي زيد والشيخين وان كان الصحيح ما ذهب اليه جمهور الاصوليين
منهم الشيخ ابو منصور ان الحكم في الاصل والفرع مضاف الى العلة اذ المراد من العلة الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا

على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة والا لم يبق فرق بين العلة والعلامة
وهو ثابت اجماعا ولانهم يشترطون فيها التاثير وذلك مما ينادي بانه ليس المراد منها الامارة وكما ذكرنا في اسباب
الشرائع والبداية اشار صاحب الميزان حيث قال ركن القياس هذا الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الاصل
متى وجد مثله في الفرع يثبت مثل ذلك الحكم فيه   مما اشتمل عليه يعني يشترط ان يكون ذلك المعنى الذي
جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها النص الوارد في الاصل اما بصيغته او بغير صيغته كما هي امثلتها
عن قريب انشاء الله تعالى .   وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده الضمير في له وحكمه راجع الى الاصل المقدر لدلالة
الكلام عليه او الى النص بمعنى المنصوص عليه وفي بوجوده راجع الى الموصول والباء للسببية يعني وجعل الفرع
مماثلا للاصل في حكمه بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وهذا القيد للاحتراز عن العلة القاصرة ولقائل ان يقول
كما لا تقوم للقياس بدون العلة فكذا لا تقوم له بدون الاصل وحكمه والفرع فان كان القياس اربعة كما صرح به بعض
الاصوليين الاصل وحكمه والفرع والعلة واما حكم الفرع فثمرة القياس فيكون خارجا عنه فالعلة ركن القياس لان
لو ط ركن القياس هو العلة بقوله ركن القياس ما جعل علما غير صحيح واجيب عنه بانا سلمنا ان ركن القياس اربعة لكن المعنى
انما اعتبر العلة في ركنيته القياس لانها اخر الاوصاف اذ لا يتصور وجودها الا بعد وجود الاصل في حكمه والفرع والحكم
يضاف الى الوصف الاخير كالقدح المسكر او لانها هي المؤثرة في الحكم دون ما سواها او لان الاجتهاد الذي هو منه
عليها فجعل كانها هو الركن ادعاء كان ذلك غير بعيد عن الصواب   وجاز ان يكون وصفا لازما للاصل
مثل عنه كالثمنية جعلت علة للزكوة في المضروب عندنا حتى اوجبنا الزكوة في الحلي لوجود تلك العلة فيه فان الذهب
والفضة خلقا ثمنين للاشياء لا ينفك عنهما هذا الوصف اصلا وجعلها الشافعي علة للربوا في النقدين اولما
عارضا منفكا عنه مثل تعليلنا الربوا بالكيل وانه وصف عارض للحنطة والشعير لانه يختلف باختلاف عادات الناس
في الاماكن والاوقات فيجوز ان يباعا وزنا قال فردا اى يجوز ان يكون صفة واحدة ويجوز ان يكون عددا اى مركبا
من اوصاف يكون كل واحد منها جزء العلة اذ لا يمتنع ان يقوم الدليل على علية الهيئة الاجتماعية من اثنين او
مناسبة او اخالة او غيرها وقال بعض الاصوليين ان التعليل بالوصف المركب باطل محتجين بان العلية صفة زائدة
عليه لانا نعقل المجموع مع الذهول عن كونه علة وح ان قامت تلك العلية لكل جزء منها لزم كون كل جزء
علة وقيام العرض الواحد في محال كثيرة وان قام بكل جزء منها العرض العلية فيكون لها نصف علة وربع
وبطلانه لا يخفى والجواب عنه ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع قضى بالحكم عند رعاية لما اشتملت
عليه الاوصاف من الحكمة وليس تلك صفة لها فضلا عن كونها صفة زائدة ولو سلم انها صفة لها لكنها ليست
صفة وجودية فلا يتصور التقسيم المذكور ومثالها تعليلنا ربوا الفضل بالقدر والجنس وربوا النسيئة باحدهما
وقد يكون في النص يعني يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكورا في النص كالتعليل بانفجار الدم والكثرة
في قوله عم انها دم عرق انفجرت انها من الطوافين والطوافات عليكم فيجوز ان لا يكون ذلك المعنى مما يتضح النص وصيغته
لكنه يلزم ان يكون من ضرورته فان رخصة السلم في قوله عم ورخص في السلم معلول باعدام العاقد اى بفقره
وافلاسه وليس ذلك مذكورا في النص لان الاعدام معنى في العاقد لا في السلم لكنه من ضرورته لان العقد يقتضي عاقدا

يعني المعنى الذي جعل علما على حكم النص يجوز ان يكون وصفا لازما له
ذلك ٤
النسبة ٤

والاعدام صفة فيكون من باب الثابت بالنص وكذا فساد البيع لا تتوقف لعجز البائع عن تسليم المبيع ولا ذكر له في النص
لكنه صنع البائع وهو ثابت في النص ضرورة ان البيع لا يتصور بدون البائع فان قلت التمثيل بالسلم هنا باطل لان السلم
لا يتحمل عندنا للضرورة لما مر قلت لا مناقشة في المثال فيكون مثالا على مذهب الشافعي رح فانه يعلله بعدم حكم الى
السلم الحال ويكون حكما اي يجوز ان يكون ما جعل علما على حكم النص حكما شرعيا خلافا للقوم كقوله عم للخثعمية
ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجزيه فقالت نعم قال فدين الله احق علل جواز الاداء بالنائب بكونه دينا
وهو حكم شرعي لانه عبارة عن الثابت في الذمة ولذلك الوجوب هو حكم شرعي فالنبي عليه السلم جعل حكما شرعيا علة لحكم شرعي
وهو القبول واختلفوا في دلالة كون الوصف علة اعلم انه لا خلاف ان جميع الاوصاف لا يصلح علة اذ لا يوجد له
في المنصوص عليه فيؤدي الى سد باب القياس ولا يجوز ان يكون كل واحد منها علة ولا للمعلل ان يجعل اي وصف
شاء من الاوصاف علة بلا دليل لما فيه من رفع الابتلاء ولا خلاف ايضا ان العلة تثبت بالنص صريحا او ايماء وبالاجماع
كما ذكرنا امثلتها واما في دلالة كون الوصف علة بغير النص والاجماع فقد اختلفوا فيه على قولين فقال اهل الطرد الدليل على علته
الوصف مجرد الاطراد اي وجود الحكم عند وجود الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع من غير معنى يعقل من علامة وتاثير [ملاءمة]
حتى لو بنى على ذلك الوصف بعض ذلك الحكم لم يبحث في مسالك الظن مثاله ما قالوا الخل مائع لا يبنى القنطرة على جنسه فلا يزال النجاسة
به كالدهن فهذه علة مطردة لا يعقل عليها قالوا ان علل الشرع امارات على الاحكام غير موجبة بنفسها بخلاف العقلية
فلا حاجة بنا الى معنى معقول يعني ان يعرف ذلك الشيء اليه كالمنارة للمسجد والميل للطريق وقلنا علل الشرع امارات معنى انها
غير موجبة بذواتها بل جعل الشارع اياها موجبة للحكم لانعقاد الاجماع على الدروس العلامة والعلة كالحجة وزاد بعضهم
[الدوران] على ما ذكر في الاول العدم عند العدم فيفيد الجواب الطرد مع العكس وهو المسمى بالدوران دليل صحة العلة دون مجرد الطرد
لان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقا فلا يدل بمجرده على العلية بل الدوران يغلب على الظن علية المدار للدائر والعلل
في الاحكام وزاد بعضهم على الدوران قيام النص في الحالين حال وجود الوصف وعدمه ولا حكم للنص ليعلم ان الحكم لوجود
عليته لا لصورة تخصيص بانه الوضوء فان وجوب الوضوء لما رتب على القيام الى الصلوة ولما علل بالحدث دار الحكم معه
وجودا وعدما حتى لم يجب الوضوء عند القيام بدون الحدث ووجب عند الحدث بدون القيام والمنصوص عليه هو الوجوب
حال القيام الى الصلوة فالنص قائم في الحالتين ولا حكم له وقال جمهور الفقهاء من السلف والخلف لا يصير الوصف
حجة الا بمعنى يعقل وذلك معنى يصلاحه ومناسبته للحكم المنوط به بواسطة ملاءمته للعلل المنقولة عن رسول الله عليه السلم
وعن السلف بان لا يكون ذلك الوصف نابيا عنه كجعل المحظور علة للعقوبة والعبادة مناطا للمثوبة فانهم كانوا يعللون
باوصاف ملائمة للاحكام غير نابية عنها وانما شرط الملاءمة لان الاصل شاهد والوصف المستنبط شهادة والشهادة
مختصة بلفظ وبشاهد فيما اتى به يجب القبول واذا اتى بغيره سطرا ان كان في معناه يجب القبول والا فلا فكذا القياس
اذا اتى بوصف منقول عن السلف يجب القبول واذا اتى بغيره سطرا ان كان في معناه يجب العمل به والا فلا ثم على الملاءمة
في حق الحكم المعلل بالنص او الاجماع لان حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا نحس به الا بعد نجحه واما لا يحس فهي
معرفة الاستدلال بالاثر الذي ظهر في موضع من المواضع الاخرى انا نتوصل الى معرفة الصانع باثار صنعه والى معرفة عدالة الشاهد
وصدقه بظهور اثر دينه في منعه عن تعاطي محظور دينه فيستدل بذلك على كونه مجانبا عن الكذب فيترجح جانب الصدق

في شهادته لكن لم يجب العمل به قبل الملاءمة لان كون الوصف مناطا امر شرعي فلا بد ان يكون موافقا لما نقل عن الذين عرف احكام
الشرع ببيانهم ويجوز بعدها لكن لا يجب العمل الا بعد العدالة كما في الشاهد المستور الحال يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته
حتى لو قضى القاضي بشهادته نفذ وبعد ظهور العدالة يجب العمل بشهادته فكذلك الوصف يجوز العمل به اذا كانت ملائمة لكن لا
يجب الا بعد العدالة لان الوصف مع كونه ملائما يجوز ان يكون غير علة لانه لا يكون علة الا اذا ثبت ان جعل الشارع اياه علة ويحتمل
الرد مع الملاءمة فلا بد من العدالة وقال بعض اصحاب الشافعي هو اعلم ان الشافعية لا يخالفوننا في اشتراط الملاءمة والعدالة
وفي تفسير الملاءمة لكنهم اختلفوا في تفسير العدالة فقال بعضهم عدالته بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال الصحة والقبول لان الاثر لا يدرك
فيهم لا بالحس ليعلم بالحس ولكنه مما يعقل وكان طريق الوقوف عليه تحكيم القلب لانه المعتبر عند انقطاع الادلة الحسية كما لو اشتبهت
القبلة ولم يوجد عليها دليل محسوس يجب العمل بما يقع في قلبه انه جهة الكعبة ثم بعد الاخالة يعرض الوصف على الاصول احتياطا
لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة وعند هؤلاء يجب العمل به قبل العرض لانه صار معدلا بكونه مخيلا
وقال بعضهم الاخالة ليست بشيء بل عدالته بالعرض على الاصول بان يقابل بقوانين الشرع فان طابقها وسلم عن المناقض و
المعارض صار معدلا كما ان الشاهد يعرض على المزكين فان لم يجرحوه يجب العمل بشهادته والا فلا وادنى ذلك اصلان اذ لا يتناهى
على احتمال ان يرده مزك آخر لا يعتبر كما في الشاهد فعلى قول هؤلاء لا يجب العمل به قبل العرض وقال الشافعي رح في مسح
الرأس في ربعه وجب الركوع في ضربه ولهذا وجب الركعة على القبيح وبيان ما قلنا يعني بيان ما قلنا ان الوصف انما يصير
حجة بلا ثبوت لمحله قوله عم لفاطمة بنت حبيش حين سالته عن دم الاستحاضة انها دم عرق انفجر توضئي لوقت كل صلوة وصلي فهذا اشارة [فتوضئي]
منه الى الاحكام بعلته وتعليل لها باوصاف مؤثرة الاول وجوب الطهارة والثاني وجوب الصلوة والثالث الاكتفاء لوقت الصلوة
بطهارة ولجدح اما وجوب الطهارة فعلله بانها دم عرق لانه الانفجار اذ الدم اسم علم اي غير مشتق للمائع النجس وهو تعليل بوصف
مؤثر لان انفجار الدم مؤثر في اثبات النجاسة وللنجاسة اثر في ايجاب الطهارة قال الله تعالى وثيابك فطهر واما وجوب
الصلوة فلان دم الحيض انما اوجب سقوط الصلوة لانه عادة راتبة في بنات آدم خلقه الله تعالى في ارحامهن بحيث لا يمكنهن
الاحتراز عنه فلو اوجبنا الصلوة عليهن لادى الى الحرج وما جعل الله عليكم في الدين من حرج فاما دم الاستحاضة فدم عرق يوجد
بعارض علة فيهن فايجاب الصلوة معها لا يؤدي الى حرج فلم يصر عذرا واما الاكتفاء لوقت الصلوة فانه قال انها دم عرق انفجر اشارة
منه الى وصف مؤثر لان الانفجار عبارة عن السيلان الدائم فمع ذلك لو وجب عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة
ابدا لا تجد فراغا فلا يمكنها التفصي عن عهدة الواجب وللعجز اثر في اسقاط النجاسة الا ترى ان طهارة البدن عن النجاسة سقط
اذا لم تجد المصلي ما تغسلها به وقال عليه السلم الهرة ليست بنجسة انما هي من الطوافين عليكم تعليل لسقوط النجاسة بوصف مؤثر و [علل]
هو الطوف لانها لما كانت من الطوافين علينا لا يمكننا الاحتراز عن سؤرها الا بحرج عظيم والحرج منفي بالنص فيسقط اعتبار
النجاسة ضرورة دفع الحرج وهذا وصف مؤثر وظهر اثره بالكتاب قال الله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور
رحيم الا ترى ان من اضطر الى اكل الميتة او الدم فانه يسقط اعتبار النجاسة حتى لا يجب عليه غسل الفم ولا غسل اليد لمكان الضرورة
ورسول الله عليه السلم ما علل في هذه المواضع لمطلق وصف جامع بين الاصل والفرع بل باوصاف مؤثرة كما بينا مع ان قوله حجة
يجب علينا اتباعه سواء عقلنا المعنى فيه او لم نعقل لانه ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اشارة وتنبيها منه الى ان
الوصف انما يصير حجة بالاثر وما يوجد من العلل المستنبطة بارائنا يدخلها السهو والغلط فاولى ان يكون مؤثرا حتى يترجح جانب

جانب الصواب وظهر ان التعليل بالتأثير درجة الانبياء عليهم السلام اللهم اجعلنا متمسكين بعروتهم ومتبعين
لسننهم ولان التعليل بكل وصف باي وصف شاء من بين الاوصاف باطل لان باب القياس مبني على الابتلاء
لان الشارع كان قادرا على التنصيص بكل حكم لكونه من جملة الممكنات لكنه فوض بعض الاحكام الى استنباط
المجتهدين بقوة قرائحهم ليبتلوا بالاجتهاد الثواب من الله تعالى الى يوم التناد فلو جاز التعليل بكل
وصف لكان المجتهد وغيره سواء فيسقط معنى الابتلاء فلا بد من دليل آخر مميز من كون الوصف شرطا
وبين كونه علة ومجرد الاطراد لا يميزه لانه قد يكون اتفاقا وكذا العدم جواب عما قال الفريق الثاني انا
سلمنا ان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقا لكن العدم عند عدمه علم ان الوجود عنده ما كان اتفاقا
فكان دليلا على كونه علة فاجاب بان العدم عند العدم لا يدل على العلية ايضا لان الشرط يزاحم
الوصف في عدم الحكم عند عدمه الا يرى ان الحول وقد دار وجوب الزكوة معه وجودا وعدما وللقائل ان
يقول لهم ان يقولوا انا ندعي افادة ظن علية المدار للدائر اذا لم يكن هناك دليل آخر يدل على عدم العلية فلا يرد
ما ذكرت والتحقيق ان مجرد الاحتمال لا ينافي ظن العلية وجواز العمل به كما في غيره من الصور بقي انا في الفريقين
على اعتبار الدوران في الاحكام العقلية والحسية لاثبات الحكم وقد ثبت بعلة اخرى فلا يبعد ان يكون عدمه شرطا للعلية
لانا نقول نحن لا ندعي ان دليل العلية منحصر في الدوران بل نقول انه قد يصلح دليلا على العلية فيسقط ما ذكرت
واما شرط قيام النص في الحالين ولا حكم له فباطل لما مر ان من شرط صحة التعليل ان لا يكون ذلك التعليل مبطلا لحكم النص
فاستحال ان يكون ابطال النص من شرط صحته والا لعاد الامر على موضوعه بالنقض ثم استدلالهم بآية الوضوء فاسد
لانا لا نسلم ان الحدث علة لوجوب الوضوء بل علته هي ارادة الصلوة والحدث شرط وان سلمنا علية الحدث لكن
لا نسلم ان الحدث ثابت بالتعليل بل بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة اي من مضاجعكم والقيام من المضاجع كناية عن النوم
والنوم دليل الحدث فيكون معنى الآية اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون بدليل انا لو اعتبرنا ظاهر الآية يقتضي وجوب
الوضوء عند كل صلوة بل عند كل ركعة وهو خلاف الاجماع او ثبت الحدث في الوضوء بدلالة انه ذكر في بدله وهو التيمم قال الله تعالى
او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا لما علم ان النص في البدل نص في الاصل اذ البدل انما يجب عند
عدم الاصل بما يجب به الاصل فظهر بما ذكرنا ان شرطية الحدث او عليته انما ثبت بدلالة النص لا بالتعليل ثم الوصف
الذي يتمسك به في الاقيسة ثلثة انواع وجه الحصر ان الوصف الصالح وهو لو عرض على العقول تلقته بالقبول
اما ظهر اثره بالنص او بالاجماع اولا والقسم الثاني اما ان ظهر الغاؤه اولا والتعليل بالاول منه باطل اتفاقا و
الثاني جائز مع ضعف وهو الذي سماه المص المناسب وجعله النوع الثالث والقسم الاول اما ان ظهر اثر عين ذلك الوصف
في عين ذلك الحكم المدعى تعديته وهذا هو النوع الاول وظهر اثر عين ذلك الوصف في جنس ذلك الحكم المدعى تعديته
وهذا هو النوع الثاني والمراد من العين هذا النوع ومن الجنس الجنس القريب قلنا وههنا نوعان آخران اهملهما المص
احدهما ما ظهر بالنص او الاجماع اعتبار جنس الوصف في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات المتكثرة بعذر الاغماء
فان ما اثر جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عين هذا الحكم باعتبار لزوم الحرج فاندفعهما وثانيهما ما ظهر اعتبار جنسه
في جنس ذلك الحكم مثاله ما قال علي في الشارب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون

سوطا في كتاب الله تعالى فانه اقام الشرب مقام القذف اقامة لسبب الشيء مقامه قياسا على اقامة الخلوة بالمرأة الاجنبية
مقام وطئها في الحرمة فان قلت لعل هذين النوعين يكونان مردودين عند القايسين قلت ليس الامر
كذلك لما ذكر في المحصول ان القايسين اجمعوا على قبول هذه الانواع الاربعة وكيف يحتمل الرد مع ان السلف قد
اعتبروه كما في الامثلة التي ذكرناها وفي غيرها مما لا يحصى لا يقال قول المص ما ظهر اثره مطلق فيحمل على ظهور اثر عينه وجنسه
فيتناول الانواع الاربعة لان حصره في الانواع الثلثة يدفع من حمله على ذلك لانا نقول ان المص اشار الى
مثال النوع الاول وتقريره ما قال علماؤنا في الثيب الصغيرة تجابر للصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصغر
في عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس بالاجماع ولو قلنا هذه صغيرة فتثبت الولاية على نفسها قياسا على ثبوت
الولاية على مالها كان من النوع الثاني لان الولاية على النفس جنس الولاية على المال لا عينه ولو قسنا الفارة والحية على الهرة في
سقوط النجاسة عن سورهما بعلة الطواف كان من النوع الاول لانه ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الطواف في عين الحكم المدعى
تعديته وهو سقوط النجاسة بالنص ولو قسناهما اي الفارة والحية في سقوط حرج النجاسة على سقوط حرج الاستيذان
مما ملكت ايماننا بعلة الطواف عليها كان من النوع الثاني لان حرج الاستيذان جنس حرج النجاسة لا عينه و
حكم النوع الاول ان لا يبطل بالفرق لان غاية الامر ان يقول السائل ليس العلة في الاصل ما ذكرت لكن العلة فيه كذا ولم يوجد
في الفرع وهذا لا يفيد بطلان علية الوصف الذي ادعاه المعلل علة في الاصل لجواز تعدد العلل على مدلول واحد وهذا
النوع من التعليل ليس من الدلالة بل عينه اذ لا يبقى بين الاصل والفرع مباينة الا في تعدد المحل فانه لما ثبت ان علة سقوط
النجاسة في الهرة الطواف ثبت سقوط النجاسة من الفارة بادنى تامل ولهذا اقر به منكروا القياس وكان هذا اقوى
وجوه الاقيسة فيقدم عند التعارض على سائر انواعها والنوع الثاني وهو ما ظهر اثره في جنس الحكم يبطل بالفرق الخاص بان
يقول السائل بان اثر الصغر في الولاية على المال فوق تاثيره في الولاية على النفس وبيّن ذلك بان المال مهان مبتذل
خسيس والنفس مكرم مبتذل شريف فلا يلزم من كون الصغر مؤثرا في الولاية على الشيء الخسيس كونه مؤثرا في الولاية
على النفس الشريف وهذا النوع من المفارقة هو الصحيح اذ المفارقة بين جنس وجنس وصح ذلك الفارق بعد خلاف المعارض
من المحل والمحل كما في النوع الاول بل لا يصح المفارقة الا بهذا الطريق لان جملة ما يتوجه من الفروق ثلثة انواع الاول بيان
السائل زيادة تاثير الوصف المشترك في حكم الاصل والثاني بيان وصف آخر هو علة في الاصل لا يوجد في الفرع والثالث
بيان زيادة مصالح الحكم في الاصل على هذا الوصف يتضمن مصالح ازيد من المصالح التي تتضمنها العلية في
الفرع فالنوع الاول هو الفرق الصحيح كما بينا والثاني ليس بمفارقة حقيقة بل هو من قبيل الممانعة في الوصف مع اسناد
المنع الى بيان وصف آخر هو علة عند السائل تحريره ذلك ان المعلل اذا ادعى مثلا ان العلة في الولاية على البكر الصغيرة
هي الصغر يقول السائل لا نسلم ان العلة الصغر بل العلة البكارة عندي وهذا هو الممانعة في الوصف بعينه مع ذكر السند
والنوع الثالث اي من انواع الفروق فاسد هنا لان المانع من القول بكون الوصف علة في الفرع منحصر في احد الامرين وهو
اما زيادة تاثير الوصف في حكم الاصل او انضمام وصف آخر اليه في الاصل ليكون الكل علة تامة في الاصل ويكون ذلك منفردا
في الفرع فلا يوجد العلة فيه لابد لو انتفيا اصلا ثم ينضم الى هذا الوصف شيء آخر ليتم به العلة لانه خلاف المفروض فح
يكون هذا الوصف علة في الاصل بانفراده ولما ثبت انه علة في الاصل ثبت ان مطلق الرجحان الثابت في الاصل يتعلق بزيادة

انها صغيرة فتثبت الولاية على نفسها في الانكاح قياسا على الثيب الصغيرة والبكر الصغيرة. صح

زائل المصالح لم يكن مانعا من كونه علة في الفرع والا لما انعقد علة في الاصل ايضا لامتناع التعليل بالعلة القاصرة عندنا
وح كان تاثيره في الفرع كتاثيره في الاصل فثبت الاتحاد في العلة والحكم فبطل هذا النوع من المفارقة واما النوع
الثالث وهو اضعف وجوه الاقيسة افعل التفضيل في قوله اضعف وجوه الاقيسة على سبيل قولهم العسل احلى من الخل لان النوعين
الاولين لا ضعف فيهما وهو القياس بالوصف المناسب للحكم بان وجد المعلل في الاصل وصفا مناسبا يوجب الحكم
ويتقاضاه ولا ينبو عنه عند من يقول بتعليل افعال الله وتخليه عن سائر الاوصاف المؤثرة فيضيف الحكم اليه لمناسبته له من غير شهادة
علة م الاصل له بكونه علة لان وجود المناسبة يغلب ظن عليته لان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد باتفاق الفقهاء والمراد بشهادة
الاصل ظهور اثره على الوجه التي مر ذكرها وهذا النوع من القياس ضعيف لانه ان جاز العمل به لكنه لا يصلح الزاما على الغير لاحتمال
كونه مردودا في نظر الشارع فلا يصلح حجة على الغير كشهادة مستور الحال ولضعفه يبطل بالفرق المناسب وهو بيان وصف آخر
في الاصل مساو له في المناسبة او اشد تناسبا منه كما اذا راينا انسانا اعطى فقيرا درهما نغلب على ظننا انه اعطاه
العقد ؟ لفقره ويضيف الاعطاء اليه ما لم يقم دليل على خلافه لان الفقر مما يقتضي الاحسان اليه ثم لو تاملنا وظهر انه مديون او قريب
لا يضيف ذلك الى فقره بل الى غيره من كونه مديونا او قريبا له لانهما يساويانه في المناسبة او الى المركب من الفقر والقرابة لانه اشد
تناسبا منه فان قيل كان ينبغي ان لا يبطل القياس بالمناسب بالفرق كما لا يبطل القياس بالمؤثر لان ظن عليته الوصف
المناسب انما حصل عند انتفاء وصف آخر مساو له في التناسب وتفوقه بعد ظهور وصف آخر يسلك الصفة لا يبقى الظن
فيبطل به كلام المعلل بخلاف الوصف المؤثر فان ظن عليته انما يثبت بالتاثير لا يشترط شيء آخر فلا يمنع بقاءه ظهور وصف آخر
اي نخ فيه فلا يبطل به كلام المعلل قال ولما صارت العلة عندنا علة لظهور اثرها قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس
الخفي اعلم ان القياس جلي وهو ما يسبق اليه الافهام وخفي وهو ما يكون بخلافه ويسمى الاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي
فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على ما ثبت بالنص وبالاجماع والضرورة
كما بينه لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان يراد به القياس الخفي ثم الاستحسان حجة عندنا وعند الحنابلة
وقد انكره بعض الفقهاء وقالوا حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان قسم خامس لم نعرف احدا
من حملة الشرع سوى ابي حنيفة وقالوا ايضا انه اثبات الحكم بمجرد اتباع الهوى والتشهي لان اللفظ ينبئ عنه وكان
معنى قولكم انا تركنا القياس بالاستحسان انا تركنا العمل بما هو حجة شرعية وعملنا بما هو هوى وشهوة ولا شك ان
اردتم ترك القياس الذي هو حجة شرعية فالحجة الشرعية حق وماذا بعد الحق الا الضلال وان اردتم العكس الذي ليس
شرعا فالباطل لا يسوغ ذكره على انكم ذكرتم في كتبكم في بعض المواضع انا ناخذ القياس ونترك الاستحسان فيكون ترك
للاخذ بالباطل ونقل عن الشافعي ره انه قال من استحسن فقد شرع لكنا نقول الاستحسان لغة هو عد الشيء واعتقاده حسنا
يقال استحسنت كذا اي اعتقدته حسنا واصطلاحا اسم لدليل من الادلة الاربعة يعارض القياس الجلي ويعمل به اذا كان
اقوى منه سموه بذلك لانه في الاغلب يكون اقوى من القياس الجلي فيكون قياسا مستحسنا قال الله تعالى فبشر عبادي الذين
يستمعون القول فيتبعون احسنه ولما ظهر المراد به فالخصم اما ان انكر التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وسبيلها السمع
سمي حجة وان انكر كونه حجة فباطل ايضا لانا بينا انه واحد من الادلة الاربعة المتفق على قبولها وليس عملا بالهوى والشهوة
وقد قال الشافعي ره في استحسن ان يكون للمتعة ثلاثون درهما وفي الشفعة استحسن ان يثبت للشفيع الشفعة الى ثلاثة ايام وذكر في المهذب ووضع
المصحف

المصحف في حجر الحالف عند التحليف استحسنه الشافعي ره لفظا وكذلك ابن انس ذكر لفظ الاستحسان في كتابه في مواضع اذا عرفت
هذا فنقول لما كانت العبرة عندنا لقوة الاثر دون الظهور قدمنا على القياس الجلي الذي ظهر اثره وخفي فساده الاستحسان الذي
قوي اثره وان كان خفيا كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم بجامع السبعية وهذا معنى ظاهر الاثر
لانهما يستويان في نجاسة اللحم فيستويان في نجاسة السور وطاهر استحسانا لان السبع قد يثبت استحسانا حرمة لحمه والتحريم لا
للكرامة مع صلاحية الغذاء اية النجاسة فيكون لعابه نجسا لتولده من لحمه وانه يشرب بلسانه الذي رطب بلعابه فينجس سوره
ضرورة لمخالطة لعابه الماء واما سباع الطير فتاخذ الماء بمنقارها ثم تبتلعه والمنقار طاهر بالذات لانه عظم جاف والعظم
الميت طاهر فمن الحي اولى فلا يخالط الماء بلا انه نجسا لنجاسة فيبقى طاهرا فصار هذا الاستحسان وان كان خفي الاثر اقوى
من ذلك القياس وان كان ظاهر الاثر لان التاثير بالملاقاة الطاهر الطاهر في حقيقته طاهرا اشد من تاثير السبعية في اثبات
النجاسة وكذلك قدمنا القياس وان ظهر فساده لقوة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده لانه لا
عبرة للظاهر لظهوره ولا للباطن لبطونه وانما العبرة لقوة الاثر في مضمونه فيسقط ضعف الاثر في مقابلة قوي الاثر ظاهرا
كان او خفيا فالدنيا ظاهره والعقبى باطنة وترجح العقبى حتى وجب الاشتغال بطلبها والاعراض عن طلب الدنيا لقوة اثر العقبى
من حيث الدوام والصفا وضعف اثر الدنيا من حيث الكدورة والفناء والعناء ولهذا قال علي رضه لو كانت الدنيا من ذهب
فان والعقبى من خزف باق لكان الواجب على العاقل ان يختار الخزف الباقي على الذهب الفاني فكيف والامر بالعكس وكذا
تبع العلل وان كان باطنا لقوة اثره على البصر وان كان ظاهرا مثاله من تلا اية السجدة في صلوته وركع ناويا سجدة
التلاوة ركوعا غير ركوع الصلوة او ركوع الصلوة اذا لم يتخلل بينهما فاصل وهو مقدار ثلث ايات اجزاه عن السجدة قياسا
وبه اخذ علماؤنا وفي الاستحسان لا يجزيه وهو قول الشافعي ره وجه القياس ان الركوع اطلق على السجدة في قوله تعالى و
خر راكعا واناب اي ساجدا لان الخرور هو السقوط على الوجه واطلاق اسم الشيء على آخر انما يكون بعد ثبوت المشابهة بينهما
بالخضوع ولما تشابها فيه يسقط الواجب عنه بالركوع قياسا على سقوطه بالسجود بجامع الخضوع وفي كلام المص تسامح لا
يخفى لانه يشعر ان جواز الركوع ثبت بظاهر النصوص ولا يكون من باب القياس في شيء ولكن الوجه ما ذكرنا و
تصحيحه ان يقال المقيس عليه محذوف والتعليل بالنص لبيان الجامع لا لثبوت الركوع به وان كان ظاهر قوله ورد به ياباه
وجه الاستحسان ان الشرع امرنا بالسجود بقوله تعالى فاسجدوا لله واعبدوا واسجد واقترب والسجدة على من تلاها والسجدة على من سمعها والركوع
خلافه اي غير حقيقته فلا تتادى السجدة به الا ترى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن سجدة الصلوة فلان لا ينوب عن سجدة
التلاوة اولى اذ المناسبة بينهما اكثر لكونهما ركني الصلوة والصلاة لا تتادى سجدة التلاوة بالركوع خارج الصلوة مع انه عبر عنه
بجهة اخرى فركوع الصلوة التي هو من جهة اخرى اولى لانه لا ينوب ولا يخفى ان مخالفة الركوع السجود لها اثر ظاهر في انه لا
تتادى المامور به باتيان ما خالفه فعرف به وجه العكس لان كل عكس يؤدي الى تغيير حكم النص باطل لكن القياس مع هذا اولى
بالعمل بسبب قوة اثره الباطن والاستحسان متروك العمل لفساد الباطن بيانه ان السجود عند التلاوة لم يجب قربة مقصودة اي
لم يجب قربة بعينه حتى لا يلتزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود اظهار التواضع عند هذه التلاوة مخالفة للمتكبرين وموافقة
لما يفعله المقربون كما علم ذلك من النصوص الواردة في مواضع السجدة والركوع في الصلوة يصلح تواضعا كالسجود فيكفي عند التلاوة
فلا وسجدة الصلوة فانه مقصود بنفسه كالركوع لقوله تعالى اركعوا واسجدوا فلا ينوب احدهما عن الآخر وبخلاف الركوع خارج الصلوة

مع انه غير مستحق بجهة فانه ليس بعبادة فلا ينوب عن سجدة التلاوة فعلم ان القياس له فساد ظاهر واثر باطن
وللاستحسان له اثر ظاهر وفساد باطن وهو جعل ما هو غير مقصود مقصودا او اعترض عليه بانا لا نم ان السجود
لا يلزم بالنذر لما ذكر لكن الكلام في سجود التلاوة وهو ما يلزم بالنذر فقد نقل الامام الزاهد صاحب القنية
عن صلاتي الحلالي ان من نذر سجدة التلاوة يجب عليه الوفاء بالمنذور وايضا لا نم ان المقصود التواضع بالسجود
الذي هو غاية التواضع والتذلل الا وايضا فرق بينه وبين سجدة الصلوة وركوعها بان كل واحد منهما مقصود
للتخصيص عليه ليس بفرق لكونه وراء مشتركا والجواب عن الاول ان الروايات ناطقة على قول ابي حنيفة
فلا وجه لمنعه ولنا كلامنا في سجدة التلاوة فلنا ابدا التسليم ليس المنظور اليه في هذا الباب الفعل المقيد
بل المطلق من حيث هو بنظر فيه وان وجب بالنذر يستدل به على ان صلوة الفجر وصوم رمضان عبادة مقصودة
بنفسها وان لم يجب بالنذر لمطلق الطهارة يستدل بها على ان الطهارة الواجبة للصلوة غير مقصودة لذاتها و
هنا مطلق السجود لما لم يجب بالنذر ثبت ان السجدة الواجبة للتلاوة لا يكون مقصودة لنفسه وهو المطلوب و
الجواب عن الثاني ان النصوص المذكورة في مواضع السجدة نحو قوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون وهم
يستكبرون عن عبادته لمن استكبروا فالذين عند ربك تدل على المقصود الخالع باظهار التواضع وعن الثالث
حاصل الكلام ان ركوع الصلوة وسجودها مامور بهما على سبيل الجمع كما نطق به النص والقول بالنيابة يخل بالجمع
المامور به خلاف سجدة التلاوة مع ركوع الصلوة فانا لم نؤمر بالجمع بينهما ليخل النيابة به هذا على تقرير هذا النوع
وفيه نظر من وجوه اولا فلان الطلاق اسم الشيء على الشيء بالمجاز لا يقتضي ان يقوم الاول مقام الثاني في حكم شرعي كالاسد
للشجاع والحمار للبليد والركوع للصلوة في قوله واركعوا مع الراكعين على انه يمكن ان طريق الاستعارة غير طريق القياس
اذ الاول يصح مع علاقة ما والثاني يتوقف على الصلاح والعدالة فاين احدهما عن الآخر واما ثانيا فلانه لو صح ان يكون طريق
الاستعارة طريق القياس يصح ان ينوب الركوع خارج الصلوة ايضا لثبوت العلاقة بين مطلق الركوع والسجود لان
المستعار في النص مطلق الركوع لا الركوع الذي هو عبادة واما ثالثا فلان البحث في تقديم القياس الجلي على المتحسن
بالقياس الخفي وجوب السجود وعدم نيابة الركوع عنه من قبيل المتحسن بالنص فلا يصح مثالا له على انا لا نم
وجه الاستحسان اولى من وجه القياس بل الامر بالعكس بيانه ان روح الاستحسان يتوقف على تصور ان النص ورد
بالسجود والركوع غيره ووجه القياس يتوقف على هذا وعلى ان الركوع اطلق على السجود في الآية مجازا والاطلاق بطريق
التجوز يعتمد العلاقة وعلى ان تلك هو الخضوع وعلى ان تلك العلاقة يصلح مناطا للامر بالسجود وذلك المناط ثابت في
الركوع فيصح ان يكون مقام السجود ولا شك ان ما كان توقفه على مقدمات اقل يكون اجلى عند العقل مما كان توقفه
على مقدمات اكثر ولهذا قيل العام اجلى عند العقل من الخاص واما رابعا فلانا لا نم ان القياس يلح على الاستحسان
لقوة فيه بل بعون آخر انضم الى القياس فصار المجموع راجحا على الاستحسان والاولى ان يعرض عن هذه التكلفات
ويقال ظاهر النص وان ورد بالسجود الا ان مواضع السجود تدل على ان المقصود مجرد مخالفة المستكبرين باظهار
التواضع لله تعالى بدليل جريان التداخل فيه والركوع في الصلوة صالحة للتواضع فيغني عنه كاداء الصوم في باب
الزكوة ولذا ادعى رجلان ارتهان عين في يد رجل يقول كل واحد منهما لذي اليد رهنتني هذا العين بديني لي عليك

وقبضته منك واقاما البينة على ما ادعيا ففي الاستحسان يقضي بانه مرهون عندهما رهنا واحدا كانهما ارتهناه جملة
لانه متى جهل التاريخ صار كانهما وقعا معا في حالة واحدة وكانه رهنه منهما كما اذا ادعيا تلقي الملك بشراء من رجل
واقاما البينة فانه يجعل في الحكم كانه باع منهما جملة حتى يقضي بينهما نصفين وفي القياس تهاترت البينتان لتعذر القضاء
لكل واحد منهما بالنصف لانه يؤدي الى الشيوع وانه مانع صحة الرهن وبالكل لكل واحد منهما اذ المحل يضيق عن ذلك لاستحالة ان
يكون العين الواحد كله رهنا بهذا وكله رهنا بذلك في حالة واحدة وتعذر لواحد بعينه لعدم الاولوية فتعين التهاتر
وكان يجب التعرض لابطال الشيوع لانه لبس بالمط ولا داخل المصير ولقائل ان يمنع السؤال الثاني ويقول لا نم استحالة ذلك
فانه اذا ارتهنا عينا واحدا من رجل صفقة يجوز الرهن ويكون رهنا عند كل واحد منهما بتمامه واجاب عنه صاحب الهداية
بان العمل على هذا الوجه عمل على خلاف ما اقتضته الحجة لان كل واحد منهما اثبت ببينته حبسا يكون وسيلة الى مثله
في الاستيفاء وبهذا القضاء يثبت حبس يكون وسيلة الى شطره في الاستيفاء وليس هذا عملا على وفق الحجة قلت
هذا انتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول وذلك انقطاع عند ذوي التحقيق على انا لا نم ان هذا عمل على خلاف
ما اقتضته الحجة لان مقتضاها ان يكون العين رهنا عند كل واحد منهما كملا وهنا كذلك ولو سلم ذلك ولكن هذا عمل
بالحجتين من وجه فيكون اولى من ابطالهما من كل وجه كما اذا ادعى الرجلان كل واحد منهما ان هذا العين له واقاما البينة فانهما ينصف
بينهما لذلك قوله فاخذنا بالقياس وتركنا الاستحسان لقوة اثر المستتر وهو ان يكون كل واحد منهما ببينته يثبت الحق لنفسه على
وجه لم يرض بمزاحمة الآخر في حق الحبس والعمل بهذا الوجه غير ممكن بخلاف ارتهانهما معا من رجل لان هناك العقد من جانب الراهن
واحد فيمكن اثبات موجب العقد متحدا في المحل ويشهد عليه انه لما لم يرض كل واحد منهما بمزاحمة الآخر ولانه لا يرضى باستيفاء حقه
في الحبس بالجملة اولى وهذا فساد قوي مستتر وايضا لو جعل وجه الاستحسان قياسا ووجه القياس استحسانا لكان اقرب الى
الصواب لوجود الاصل والفرع في وجه الاستحسان دون وجه القياس بل هو من قبيل العلل الكلية المستنبطة والمنصوصة
وهذا يسمى علة لا يشترط لا قياسا ولأي ما جعله وجه الاستحسان اجلى جاهما ووجه القياس يوقف بالتامل وهذا القسم عزيز وجوده
اي القياس الذي يترجح على الاستحسان بقوة اثره الباطن قليل الوجود فلم يوجد الا في ست مسائل او سبع واما الاول وهو
تقديم الاستحسان بقوة اثره على القياس فاكثر من ان يحصى واظهر من ان يخفى ثم المستحسن اعلم ان الاستحسان اربعة انواع
احدها المستحسن بالقياس الخفي كما مر وثانيها المستحسن بالاثر اي النقل مثل السلم فان القياس يأبى جوازه لان المعقود عليه معدوم
عند العقد والعقد لا ينعقد بدون محله الا انه ترك القياس بالاثر وهو قول الراوي ورخص في السلم فان قيل هذا تخصيص
العام به وهو قوله عم لا تبع ما ليس عندك ولا ترك القياس به قلنا سلمنا كونه تخصيصا له لكنه مع ذلك يوجب قياس السلم على سائر
البياعات بهذا الاثر وثالثها المستحسن بالاجماع مثل جواز الاستصناع فيما فيه تعامل الناس فيه عن غير نكير والقياس يأبى جوازه لانه
بيع من يعمله في المستقبل وبيع الشيء اما يجوز بعد تعيينه حقيقة لكنهم استحسنوا ترك هذا القياس بالاجماع الثابت بتعامل الناس من
غير نكير اذ الاجماع فوق القياس لا يقال الاجماع عارض العام وهو قوله عم لا تبع ما ليس عندك وخصصه لانه عارض القياس لانا نقول قد مر الجواب
عنه ورابعها المستحسن بالضرورة مثل طهارة الحياض والاواني فان القياس لا يطاهر بان طهارتها بعد تنجسها لان خروج بعض الماء عن الحوض
لا يؤثر في طهارة الباقي وكذا الماء يتنجس بملاقاة الدلو النجس والنجس لا يفيد الطهارة لكنهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة
المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة اثر في سقوط التكليف بالكتاب والسنة والاجماع فصار القياس في الحق متروكا بها وبهذه الانواع

البلانه لا يجوز تعديه احكامها لان الحكم فيها معدول به عن سنن القياس ومن شرط صحة التعدية ان لا يكون الحكم معدولا به
عن القياس لما وانما يجوز تعدية الحكم المستحسن بالقياس الخفي لانه وان اختص باسم الاستحسان لكنه قياس شرعي صحيح
فيصح تعديه حكمه الا يرى ان الاختلاف في الثمن اى اذا اختلف البايع والمشترى في مقدار الثمن قبل قبض المبيع فالقياس
ان يكون القول قول المشترى مع يمينه لان البايع يدعى عليه زيادة الثمن وهو المنكر واليمين في جانب المنكر كما في ساير
الخصومات وفي الاستحسان اى القياس الخفى يجب يمين البايع كما يجب يمين المشترى لان المشترى يدعى على البايع وجوب
تسليم المبيع بتسليم الثمن الذى يدعيه والبايع ينكر وجوب التسليم عليه بذلك الحقد فهذا انكار لا يعرف الا بنظر وتامل
والاول يعرف ببديهة الراى فاستحسنوا العمل بالانكارين جميعا وهذا حكم هذا الاستحسان وهو التحالف
لكونه قياسا خفيا يتعدى الى الوارثين والاجارة قبل استيفاء المعقود عليه فانهما يتحالفان ويترادان العقد
فاما بعد القبض اى قبض المبيع لم يجب يمين البايع عند قيام السلعة الا بالاثر عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما
الله لانه اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا خلاف القياس لان المشترى لا يدعى على البايع شيئا اذ
المبيع مسلم اليه فلم يصح تعديته الى الوارثين بعد قبض المبيع والاجارة بعد استيفاء المعقود عليه فان قيل لم لا يجوز
ان يحمل هذا الاثر على ما قبل القبض بدليل قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر قلت المراد بالترادان كان
رد المأخوذ حسا فظاهر ان ذلك لا يتاتى الا بعد القبض وان كان المراد رد العقد وفسخه فلذلك لانه لو لم يحمل على
بعد القبض لَلَغا والسلعة قائمة اذ المبيع قبل القبض يوجب فسخ العقد فلا يتصور فيه الاختلاف فمن ههنا ان الاختلاف
الموجب للتحالف يدل على قيام المبيع فيكون التقييد بقيام السلعة بعد ذكر الاختلاف لغوا ثم الاستحسان ليس
من باب خصوص العلل ذهب ابو الحسن الكرخى الى جواز تخصيص العلل وزعم ان ذلك مذهب علمائنا الثلاثة مستدلا
بانهم تركوا قالوا بالاستحسان وليس الاستحسان الا تخصيص العلة لان معنى تخصيص العلة هو تخلف الحكم عن الوصف
المدعى علة في بعض الصور لمانع والاستحسان بهذه الصفة فان حكم القياس لم يثبت في صورة الاستحسان لمانع مع وجود
واجاب المصنف بان الاستحسان ليس من باب تخصيص العلة بان يكون العلة علة ويتخلف عنها المانع بل الحكم
انما ينعدم في تلك الصورة لعدم علتها لان القياس اذا عارضه استحسان لم يبق وصف علة لان دليل الاستحسان
ان كان نصا فلا اعتبار لعلة القياس في مقابلته اذ من شرط صحته عدم النص وكذا ان كان اجماعا لانه مثل الكتاب
والسنة في ايجاب الحكم وكان اقوى من العلة والضعيف في مقابلة القوى معدوم حكما وكذا ان كان ضرورة لان اعتبار
الضرورة بالاجماع وكذا ان كان قياسا خفيا لكونه اقوى من القياس الجلى والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم فثبت ان
عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة نقول في ساير العلل المؤثرة فلم يكن الاستحسان في باب تخصيص العلة كما ظن الكرخى
ان عدم المانع شرط العلة او شطرها وكذلك نقول في ساير العلل المؤثرة اذا تخلف عنها احكامها في بعض المواضع
وبيان ذلك في الصايم والناسى اذا صب الماء في حلقه انه يفسد صومه لفوات ركن الصوم وهو الامساك لوصول الماء
الى جوفه ووصول الماء الى الجوف وصف موثر في بطلان الصوم ولزم عليه الناسى فان صومه لا يفسد مع فوات ركنه حتى
لمن اجاز تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل في صورة النسيان لمانع وهو الاثر مع قيام العلة وقلنا انعدم الحكم
ثم لعدم العلة فيه فانها عدمت لعدم محله من فعل الناسى مع قوله وهو ان يكون جناية وهو فعل الناسى لما نسب الى صاحب الشرع

لحديث سقط عند معنى الجناية وصار فعله عفوا اى صار ساقطا كان لم يكن كما انك ما لك الغير باذنه واذا لم يبق فعله معتبرا
شرعا كان ركن الصوم باقيا حكما وكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم علة الفطر لا للمانع مع قيام العلة واعترض عليه بان هذا
انكار الحس والعقل اما الحس فظاهر واما العقل فلان المنافاة بين الاكل والكف ثابتة عقلا وقد حكم صريح العقل بوقوع احد المتنافيين
ناسيا لا اخر ضرورة واجاب عنه صاحب الكشف بانا لا نجعل الاكل غير اكل حقيقة ولكن لا نجعله سببا للفطر بنسبته
الى صاحب الحق بالتسبيب قلت وفيه نظر لانه لا يخلو اما ان يعتبر الاكل موجودا ام لا والثانى مكابرة للحس والعقل والاول اعتراف
بوجود علة الافطار لقوله عليه السلام الفطر مما دخل وتخلف الحكم عنه لمانع وهذا عين تخصيص العلة ولعل غرضه هو التفصيل
وهو ان يقال كل موضع استحسنا فيه بالاثر والاجماع والضرورة يصار الى القول بالتخصيص والا لزم الفساد المذكور
ويلزم التناقض بين قولهم التخصيص باطل وقولهم شرط صحة التعليل ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس لانه لو لم
يكن العلة مع تخلف الحكم المحكم لعذر ضرورة وكل موضع استحسنا فيه بالقياس الخفى لا يصار الى التخصيص لانتفاء ما ذكرنا
في المحذورات اما الثانى والثالث فظاهر واما الاول فكذلك لان توجيه الاستحسان تظهر ان ما كان يتراءى لنا علة لم يكن
علة حقيقة حتى يحتاج الى القول بالتخلف لمانع بل العلة كانت غيره كما قلنا فى سور سباع الطير ان بوجه الاستحسان تظهر ان السبعية
ليست علة لنجاسة سور سباع الوحش من البهايم بل الرطوبة النجسة في الالة التي يشرب بها وتلك العلة مفقودة في سباع الطير
فلم ينجس سورها لعدم علته ولهذا لا نقول ان المتخصص بالقياس الخفى معدول به عن سنن القياس فالذى جعل عدمه اى الذى
جعل مانعا للحكم من تمام العلة من بعض او عدم جعلناه اى ذلك الدليل دليل عدم العلة وهذا اى جعل دليل الخصوص دليل العدم
اصل هذا الفصل فاحفظ هذا الاصل واحكمه بفتح الهمزة لان فيها كثيرا ومخلصا كبيرا اما الاول فلانه علم انه يجب على
المعلل ان ينظر الى الاوصاف المعتبرة في العلة ليعلم العلة ويعلم انه اذا انتفى شئ منها ينتفى العلة وينعدم الحكم واما
الثانى فلانه بهذا الاصل بطل قولهم في تخصيص العلة في العلة في جميع صور تخلف الحكم عنها ومن اصحابنا
من اجاز تخصيص العلة المؤثرة اعلم ان الفقهاء اجمعوا على ان تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة لا لمانع يقدح في العلية لكن
اختلفوا في تخلف الحكم عنها لمانع وهو المسمى بتخصيص العلة فقال القاضى ابو زيد وابو الحسن الكرخى وابو بكر الرازى واكثر
اصحابنا العراقيين جوازه وهو مالك والحنابلة واكثر المعتزلة وذهب مشايخ سمرقند منهم ابو منصور الماتريدى وفخر الاسلام
وشمس الائمة السرخسى وهو اظهر قول الشافعى الى ان ذلك لا يجوز وهو اختيار المص وهذا اختياره في العلة المستنبطة اما
في العلة المنصوصة فقد اختلف منهم من جوزه ومنهم من لم يجوزه احتج المجوزون بان حاصل التخصيص ان يقول المعلل اذا
ورد عليه وفصل يكون الجواب فيه خلاف ما يرجع اثباته بعلته موجب علتى كذا الا انه ظهر ثمة مانع فتخلف الحكم عنها باعتبار
ذلك المانع لا لنا في صحته علتي كما ان العام خص منه بعض ما تناوله بالدليل المخصص وذلك لا ينافى بقاء حجته فيما بقى تحته كذا
هذا وهذا معنى قوله اشارة بالنص والعلة الشرعية به والحجة فخر الاسلام ابى زيد انه مال عما تقدم ان دلالة النص لا تحتمل
الخصوص لانها يعم بحسب ما يعد ما ثبت عليه لا تحتمل الخصوص وهنا ذهب الى القول بتخصيص العلة والتوفيق بين كلاميه صعب قلت
لا مخالفة بين كلاميه حتى يحتاج الى التوفيق فضلا عن الصعوبة بيانه ان المراد بالتخصيص هنا غير المراد بالتخصيص ثمة اذ المراد
هنا انه اذا وقع التعارض بين موجب العلة وموجب دليل اقوى منها يترك العمل بها مع قيامها في تلك الصورة ويعمل بالاقوى منها وذلك
جائز في دلالة النص اجماعا الا يرى انه اذا وقع التعارض بينها وبين عبارة النص يترك موجب الدلالة ويعمل بالعبارة مع قيام الدلالة

في تلك الصورة واما المراد به فبيان ان قدر المخصوص لم يدخل تحت النص وهذا لا يتحقق في دلالة النص وعبارته به تبارك لما ذكرنا
حيث قال العام متى ثبت عليه لا يحتمل الخصوص اذ المخصوص لبيان ان قدر المخصوص لم يدخل تحت النص فاما بعد الدخول
فلا يكون تخصيصا بل تركا لموجبه وبني على هذا اي من اجاز تخصيص العلة بني على قوله هذا تقسيم الموانع على خمسة اي موانع
الحكم مطلقا لا موانع الحكم مع وجود العلة كما ظن لان القسمين الاولين ليسا من قبيل تخلف الحكم مع وجود العلة بل الحكم لم يوجد فيهما لانتفاء
علته يدل عليه عبارة صاحب الميزان حيث قال بعد ذكر الموانع فهذا باب لا بد للفقيه منه فان الحكم ينعدم بهذه الوجوه والعدم لعدم
العلة ونقصانها غير العدم لمانع يمنع اصل انعقاد العلة كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلم ينعقد العلة لانعدام محله ومانع
يمنع تمام انعقاد العلة كبيع عبد الغير فان اضافة البيع الى مال الغير يمنع تمام الانعقاد في حق المالك بدليل انه يبطل بموته ولا يتوقف
على اجازة الوارث ولا يمنع اصل الانعقاد بدليل انه يلزم باجازة المالك وغير المنعقد لا يصير منعقدا بالاجازة وانما لم يتم
في حق المالك لانه في حق البائع تام حتى لم يكن له ولاية الابطال ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط حتى لا يخرج البدل الذي في جانب
من له الخيار عن ملكه الى ملك صاحبه وان انعقد البيع في حقهما على التمام ومانع يمنع تمام الحكم دون اصله كخيار الرؤية فانه لا يمنع
ثبوت الملك ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه يثبت الحكم تاما حتى كان له ولاية التصرف في المبيع ولم يتمكن من الفسخ بلا قضاء
ولا رضا ولكنه غير لازم حتى يثبت له ولاية الفسخ وانما اختلفت مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط داخل على الحكم لما مر
فكان الحكم معلقا بالشرط فيكون معدوما قبل وجوده واما خيار الرؤية فلان البيع صدر مطلقا عن الشرط فاوجب الحكم وهو الملك
لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فلانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضا لانه قد وجد الرؤية
لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم ولهذا قلنا ان المشتري يتمكن من رد بعض المبيع بعد القبض في
خيار العيب لانه تفريق للصفقة بعد التمام وانه جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن منه مطلقا لانه تفريق قبل التمام وفي الاخير قال
هذا يشير الى الفرق بينهما بعد القبض والمدعى الفرق بينهما مطلقا قلت الفرق بينهما ثابت اما بعد القبض فلما ذكرنا
واما قبل القبض فبان المشتري صار في خيار العيب لا يتمكن من الفسخ قبل القبض بدون الرضا او القضاء بخلاف خيار الرؤية
فانه ينفرد بالرد بلا قضاء ولا رضا مطلقا هذا ولو جعل اقسام الموانع اربعة وجعل خيار الرؤية والعيب مما يمنع لزوم
الحكم لتمكن المشتري من الفسخ قبل القبض بدون الرضا او القضاء بخلاف خيار الرؤية فانه ينفرد بالفسخ فيهما كما جعله القاضي الامام
ابو زيد لكان اوجه قال ولنا قوله تعالى قل آلذكرين حرم ام الانثيين احتج الشيخ على امتناع تخصيص العلة بوجوه منها احدها
ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله وبيانه ان الكفار كانوا يحرمون الاشياء على انفسهم وينسبون تحريمها الى الله تعالى
بيان ذلك انهم كانوا يحرمون من البحيرة والوصيلة بعض الاولاد دون بعض قال المتنبي البحيرة اذا نتجت خمسة ابطن
والخامس ذكر نحر فيأكله الرجال والنساء وان كان انثى شقوا اذنها وكان حراما على النساء لحمها فاذا ماتت حلت
للنساء والوصيلة من الغنم اذا ولدت سبعة ابطن نظروا فان كان السابع ذكرا ذبح واكل منه الرجال والنساء وان كانت
انثى تركت في الغنم وان كان ذكرا وانثى قالوا وصلت اخاها فلا يذبح لمكانها وكذا كانوا يحرمون اشياء على الاناث
ويجعلونها للذكور كما حكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا وان يكن ميتة فهم
فيه شركاء فوقف الله تعالى رسوله بقوله قل آلذكرين حرم ام الانثيين مطالبتهم ببيان العلة فيما ادعوا فيه الحرمة على وجه
لم يجدوا منه مخلصا وصاروا محجوجين به لان الحرمة عما هو العلة في معتقدهم من الذكورة والانوثة واشتمال الرحم عليها لانهم

ان قالوا حرم علينا ذلك للذكورة يلزمهم ان يكون كل ذكر محرما وليس كذلك عندهم فينتقض قولهم وكذا الكلام ان قالوا
العلة الانوثة وما اشتملت عليه الارحام فلما علموا ورود النقض عليهم اي معنى اختاروه علة صاروا منقطعين محجوجين
فلو جاز تخصيص العلة لما صاروا محجوجين به لان احدا لا يعجز عند ورود النقض عليه ان يقول حكم علتي امتنع في تلك الصورة
لمانع دلني والاعتراض عليه بعد تسليم ان الآية سيقت للسؤال عن بيان العلة ان هذا يصح حجة ان لو كان مجرد دعوى
المانع كافيا وهو ممنوع بل لا بد من بيان وجه صحيح يصلح مانعا والكفار لما لم يجدوا ذلك صاروا محجوجين لذلك لا لما ذكرت
ان تخصيص العلة الطردية جائز لدى الامام فخر الاسلام وانما النزاع في العلة المؤثرة ولا شك ان ما ذكره الكفار من العلل ليست
مؤثرة فلا يكون من قبيل ما نحن فيه وثانيها ان دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما مر فاذا وقع التعارض
بين النص العام والنص المخصوص في القدر المخصوص لم يبطل العام بلحوق دليل الخصوص به كما ذهب اليه البعض ولم يبطل
دليل الخصوص اذا كان مجهولا بالعام ايضا كما هو مذهب الكرخي رحمه الله بشبهي النسخ والاستثناء ولكن النص عام لحقه خصوص من
الاستعارة بان اريد به بعضه مع بقاء الحجة في الباقي وهذا اي التخصيص على هذا الوجه لا يكون في العلل لان
الالفاظ مما يجري فيها الاستعارة دون المعاني وشرط الفخر ان المراد بالتخصيص هنا غير ما هو المراد به ثمة ولا اشتراك
بينهما الا في الاسم حج لا يحتاج هنا الى استعارة لان العلة موجودة في جميع الصور تبقى على عمومها كما كان قبل التخصيص لكن تخلف
الحكم عنها في صورة بمانع فهنا لمانع يمنع من تاثيرها لا من وجودها وثالثها ان تخصيص العلة يؤدي الى تصويب كل مجتهد
لان صحة الاجتهاد انما تثبت بسلامته عن المناقضة وفساده وخطاؤه بانتقاضه فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد
اذا ورد عليه النقض في علته ان يقول امتنع حكم علتي ثمة لمانع وفي ذلك اي في تصويب كل مجتهد قول بالاصلح اي
القول بالاصلح في كل مجتهد ان يكون مصيبا والقول بالاصلح باطل فما يؤدي اليه يكون باطلا ولقائل ان يقول التخصيص انما
يؤدي الى التصويب ان لو قبل من المجتهد قوله امتنع حكم علتي لمانع اما اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا اذ لا يتيسر لكل
مجتهد عند ورود النقض على علته بيان مانع صالح للتخصيص على انهم يقلبوا هذا الحكم بان يقولوا لما كان عدم الحكم
عندكم في صورة التخصيص مضافا الى عدم العلة يتيسر ايضا لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول عدمت علتي
في صورة النقض لزيادة وصف فيها او نقصانه عنها ويتخلص عن النقض فتبقى علته على الصحة فيكون كل مجتهد
مصيبا ولئن سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه تصويب كل مجتهد لجواز ابطال علته بسائر الطرق كالممانعة والمعارضة وفساد الوضع
والقلب وغيرها ولئن سلمنا انه يلزم منه تصويب كل مجتهد لكن انما يلزم منه التصويب في حق العمل لا في حق الحكم الثابت عند الله تعالى
كما روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد وهو لا يؤدي الى القول بالاصلح ولهذا لكان هذا الالزام
واردا عليكم لانكم قائلون بالتصويب بهذا المعنى ولئن سلمنا انه يلزم منه التصويب في حق الحكم ايضا لكن لا يلزم منه القول
بوجوب الاصلح على الله تعالى برعايته ووقوع الاصلح والقول بوجوب الاصلح باطل لان وقوعه منه تعالى لاتفاق الفقهاء على
ان افعال الله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح العباد كما نادى بهم في شرعية المعاملات والعقوبات والزواجر وقال به تعليلا
صاحب التنقيح به القول باشتراط المناسبة في العلل مبني على ان افعال الله تعالى معللة برعاية مصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا
يكون واجبا عليه تعالى خلافا للمعتزلة ثم قال وما ابعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء لاهتداء الخلق واظهار المعجزة
لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقال الامام في المحصول احكام الله تعالى مشروعة لاجل مصالح العباد لان ذلك

جب عليه بل فعله تعالى على هذا الوجه تفضلا واحسانا علينا عنه ان المسئلة مصورة في انه هل يجب على الله تعالى ان
يفعل بعباده ما هو الاصلح لهم فقال عامة المتكلمين انه لا يجب ذلك عليه تعالى وقال ابو القاسم الكعبي ومن تابعه من
المعتزلة ان ذلك يجب عليه تعالى في الجود ولا يشكل ان كون العبد مصيبا في اجتهاده ثبت بكسبه ونظره ونظره فعله
لا خلاف انه يجب على المكلف ان يفعل ما هو الاصلح له في دينه ودنياه اليس ان الاتيان بالواجبات والاجتناب عن
المعاصي اصلح له وانه واجب عليه اجماعا حتى ان من انكره يكفر واليس انا في اعتقادنا حقيته الله تعالى ووحدانيته وصفات
كماله ونعوت جلاله مصيبون قطعا ولا شك ان ذلك اصلح لنا فان لزم من ذلك القول بوجوب الاصلح على الله تعالى لكنهم حين
الناس بالقول به فلم انكرتم ذلك على خصومكم وان لم يلزم من ذلك القول به لانه غير محل النزاع فيظهر الحق وسنين ان صنيع الشيخ
ليست من مسئلة الاصلح المختلف بين المتكلمين في شيء هذا ما سنح لي في تحقيق هذا المقام واستعيذ بالله من الزلل والخطاء في الكلام وان كان
بل التامل في طي هذه الاعتراضات مرة بعد اخرى وان حصل التقليد فطنة التشديد فالرجوع الى الحق اولى فالاحرى واما كيفية
تعدية حكم النص الى الارض فيه لما ومن اشتراط عدم النص في الفرع وزاد القاضي ابو زيد الاجماع ليثبت فيه الحكم بغالب الرأي
اشارة الى ان القياس من الادلة الظنية وان كان يوجب العمل قطعا وقوله على احتمال الخطاء بناء على ان المجتهد يخطئ ويصيب قلت ولا
يعني ما في حمل التعدية على الحكم الشرعي التسامح لان حكم الشرع الاثر الثابت فيكون عنه والتعدية يعني القياس فلا يكون حكمه اللهم الا ان كان
النفس يرجع الى التعليل الذي يدل عليه القياس فالتعدية حكم لازم اي صحة التعدية حكم لازم للتعليل عند اصحابنا حتى لو خلا التعليل
عن التعدية كان باطلا وعند الشافعي وجماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو منصور التعليل صحيح بدون التعدية حتى لا يجوزوا تعليل الربوا
في النقدين بالثمنية وانما قال حكم لازم ولم يقل للقياس اذ لا خلاف ان حكم القياس هو التعدية وانما الخلاف في التعليل وعند الشافعي
ان كانت العلة متعدية يسمى قياسا وان كانت قاصرة يسمى تعليلا لا قياسا بناء على قوله يكون القياس اخص من التعليل احتج الشافعي بان
المستنبطة من المنصوص لما كانت من جنس الحجج التي يتعلق بها الاحكام الشرعية وجب ان يتعلق بها اثبات الحكم مطلقا سواء تعدى الى فرع
ام لا مثل تعلق الحكم بسائر الحجج من الكتاب والسنة فان الحكم يثبت بهما خاصا كان او عاما وهذا لان الدليل الذي به يثبت كون الوصف علة
من الملائمة والعدالة بالتأثير او الاخالة او الوصف عند الاصول لا يقتضي تعديته اي لا يتوقف على كونه متعديا بل التعدية باعتبار عموم الوصف
وعدمها باعتبار خصوصه وبان التعدية يتوقف على صحة العلة اجماعا فلو توقف صحة العلة عليها لزم الدور وايضا اعتبروا العلة المستنبطة
بالمنصوص ووجه قولنا ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا اذ لو خلا عنهما لكان عبثا وهذا اي التعليل بالرأي لا يوجب
علما بالاتفاق لكونه دليلا ظنيا ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى
العلة لان النص فوق التعليل فلا يجوز قطع الحكم عن النص واضافته الى التعليل اذ العدول عن اقوى الحجتين الى الاضعف العمل
ولقائل ان يقول هذا منقوض بخبر الواحد الموافق للكتاب على الاصل ان يطلق التعليل من ادلة الشرع واعترضوا عليه بان خبر الواحد
مما ذكرتم من العلم والعمل لم اذ له فوائد اخرى منها ما ذكره المصنف ان التعليل بما لا يتعدى يفيد اختصاص حكم النص بمحله ومنها
المجتهد بالتعليل بعد التعدية ومنها معرفة الحكمة الباعثة للقلوب الى الطمأنينة والقبول فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة
اميل منها الى قهر الاحكام واجيب عن الاول بان هذا الاختصاص حصل بترك التعليل اذ النص بصيغته انما دل على ثبوت
الحكم المنصوص عليه فقط فما لم يتعلل لا يتم فاذا ترك التعليل بقي مخصوصا فلا فائدة في التعليل على ان التعليل بما لا يتعدى
لا يمنع التعليل بما يتعدى كما يجوز تعليل الاصل بعلتين متعديتين احدهما اكثر تعديا من الاخرى وهذا لان العلة الشرعية علامة

ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد فيبطل هذه الفائدة ولقائل ان يقول فلم لا يجوز على هذا ان تضاف الحكم في الاصل الى
العلة مع كونه مضافا الى النص واجيب عن الثاني بان الوقوف على الحكمة من باب العلم لا من باب العمل والرأي لا يوجب علما
فهذه الفائدة كذا قيل وفيه نظر واما الجواب عن الدور فمعلوم انه لا يجوز ان يقال صحة العلة لا يتوقف على تعديه الحكم بل على وجودها في
غير الاصل وهو منقطع ولو سلم ذلك لكنه دور معية فلا يكون باطلا واما الجواب عن القاصرة المنصوصة فهو ان الشارع لما نص عليها
افادنا ذلك علما وانها هي المؤثرة في الحكم كذا قال صاحب الكشف وفيه نظر والحق انه لا ينال تعليل الشارع بعد اختصاص الحكم
اذ لا يجوز للمجتهد ان يعلله بعلة اخرى متعدية وارى ان هذا الخلاف مبني على الاختلاف في جواز التعليل لتعدية حكم الفرع
فيه نص فمن جوز ذلك جوز التعليل بالعلة القاصرة ومن لم يجوز ذلك لم يجوز التعليل بها ثم جملة ما يعلل له اربعة اقسام الا ان التعليل
ما يعلل له اربعة اقسام التعليل لاثبات الموجب او وصفه ولاثبات الشرط او وصفه ولاثبات الحكم او وصفه وكل ذلك باطل اذ لا
خلاف بين الفقهاء ان اثبات سبب او شرط او حكم بالرأي ابتداء لا يجوز وانما اختلفوا في اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية
بان ثبت سببية شيء او شرطية الحكم بالنص والاجماع فهل يجوز تعدية السببية والشرطية الى شيء اخر بمعنى جامع ليصير ذلك سببا او شرطا لذلك الحكم
ام لا فذهب المحققون من اصحاب الشافعي وبعض اصحابنا الى ان ذلك يجوز وذهب بعض الاصوليين منهم الامام فخر الاسلام الى
ذلك جائز فانه ذكر بعد هذا بالشرط وانما انكرناه مع الجمع اذا لم يوجد له اصل يصح تعليله فظهر ان المراد من قوله التعليل
باطل لاثبات هذه الاقسام ونفيها وبطلان الكلام في التعليل ابتداء لا الكلام بطريق التعدية مثاله ما قلنا ان الجنس بانفراده سبب موجب
يحرم النسا وقال الشافعي لا يحرم النساء هذا اختلاف وقع في الموجب للحكم فلا يمكننا اثباته بالقياس لانا لا نجد اصلا مجمعا
نقيسه عليه بل نحتج الكلام في صحته بدلالة النص او باشارته او باقتضائه كما عرف في موضعه ولا يمكن للشافعي ابطاله بالقياس ايضا
وكذلك المس بنفسه يسقط شطر الصلوة عندنا وعند الشافعي ليس بمسقط فلا يمكن اثباته بالقياس ولا نفيه لانا لا نجد اصلا
مسقطا بشطر شيء لنقيسه عليه لكن تكلمنا فيه بالنص وهو قوله عليه السلام ان الله تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته على ما جئ
به عرفه واما مثال صفة الموجب فنحو صفة السوم في الانعام هل يشترط للزكوة ام لا فعندنا شرط وقال الشافعي لا يشترط فلا
نتكلم فيه بالقياس بل نستدل بالنص على اشتراطه او عدم اشتراطه ومثل صفة الحل في الوطي يشترط لاثبات حرمة المصاهرة ام
لا عندنا لا يشترط وعند الشافعي يشترط فصحة الكلام فيه بالنص لا بالرأي واما مثال الشرط فمثل اشتراط التسمية للذبيحة عندنا
خلافا للشافعي ومثل الشهود للنكاح عندنا يشترط وعند مالك لا يشترط والعدالة والذكورة في شهود النكاح اهي شرط ام لا
هذا نظير صفة الشرط واما مثال الحكم فنفل الركعة الواحدة غير مشروع عندنا لنهي النبي عليه السلام مشروع عند الشافعي حتى جوز
الوتر بركعة وكذا صوم بعض اليوم غير مشروع عندنا خلافا له واما مثال صفة الحكم فنفل الاعتكاف واجب عند الشافعي غير واجب
عندنا فلا يجوز اثباته بالرأي وانما جعل الوجوب صفة الحكم مع انه حكم برأسه لانه لما جعل مشروعيته حكما كان وجوبه وصفه وانما لم
الكلام في هذه الاقسام الثلثة بالرأي لانه نصب الشرع بالرأي او دفع له كما مر في الشرط وصفته لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط
وصفته فتعليلها بجعله معدوما بل وجودهما شرعا واثبات الاحكام ورفعها بالرأي ابتداء باطل بل انما يعرف ذلك بالسماع ممن
نزل عليه الوحي ولان القياس لا يستقل لاثبات شيء فيكون معدوما عند محل افعاله كالعلم لا يتصور في الجماد ولعمري ان
التعرض بهذه الاقسام الثلثة بالابطال كان مستغنى عنه بما سبق عن شروط القياس وشرطه وحكمه وان كان غرضه بيان جريان
القياس في الشروط والاسباب ردا لقول طائفة من الاصوليين لكان يكفيه الاكتفاء بالقسم الرابع فان قيل قد

قد تكلمتم في صوم يوم النحر بالراي وموقع النزاع في الحكم وهذا الصوم انه مشروع ام لا قلنا الاختلاف في صوم يوم النحر بناء على
الاختلاف في موجب النهي انه لافساد المشروع مع بقاء اصله او رفع مشروعيته اصلا وهذا لا يثبت بالراي بل بدليل
النص ولانا انما انكرنا التكلم بالراي في هذه الجهة اذا لم يوجد له اصل في الشرع يصح تعليله واما اذا وجد فهو القسم الرابع الذي
يصح تعليله بعد رعاية ما ذكرنا من الشرايط وصوم يوم النحر من هذا القسم فانا وجدنا اصلا متفقا عليه في كون الصوم مشروعا فيه
وهو سائر الايام فلم لا يمكن تعدية الحكم بتعليله اليه ونظيره الاختلاف في مسح الراس لتمسك الشافعي بالمغسولات في استنان التثليث
ونحن الحقنا بالممسوحات في عدم سنية التثليث وكذا الاختلاف في اشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام اذ كان لكل
في اثبات الشرط ونفيه بالراي لكن الشافعي لما وجد لاثباته اصلا وهو بيع الاثمان بالاثمان الحقه بالراي به ونحن لما وجدنا
لنفيه اصلا وهو بيع السلع بالاثمان الحقناه به والكلام بعد ذلك في الترجيح وهذا الخلاف سقوط التسمية في الذبيحة فالمدعي لاسقاط
هذا الشرط لا يجد اصلا نقيسه عليه ولا لنفيه فان قاسه على الناسي قلنا حكم الناسي ثمة سقوط التسمية ولكن نقول نجعل الناسي كالذابح
حكما للعذر او نقول هو معدول به عن القياس فلا يقاس عليه غيره لانتفاء [illegible] وخلاف شرطية الصوم للاعتكاف لا يمكن اثباته بالقياس
لما قلنا وانما اثبتناه بالنص ولا نفيه به فان قالوا الاعتكاف له اصل وهو الوقوف بعرفة بخلاف القياس والنزاع [illegible] ظاهر
واما دفعه لما فرغ من بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه تعال العلل قسمان طردية وموثرة والطردية
هي الوصف الذي اعتبر علته لدوران الحكم معه وجودا عند البعض ووجودا وعدما عند البعض كما مر من غير نظر الى ملايمته
شبوت اثره في موضع بنص او اجماع والموثرة ما ثبت اثرها بنص واجماع في موضع من المواضع كما مر تعريفه والعلة الموثرة
عند من يمنع التخصيص اخص من الطردية وذلك ظاهر على قول من شرط الانعكاس فبينهما عموم وخصوص مطلق لان الانعكاس
ليس بشرط في الموثر وكذلك على قول من جوز التخصيص لان الاطراد ليس بشرط عندهم في الموثر والاستدلال بالطردية وان
كان فاسدا عند المصنف لكن قوم من الجدليين لما تمسكوا بها وشاع فيما بينهم لزم دفعها ووجه دفع العلة الطردية اربعة القول
بموجب العلة ثم الممانعة ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة وانما قدم القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف بتسليم موجب علته
فهو احق بالتقديم اذ المصير الى المنازعة عند عدم امكان الموافقة ثم قدم الممانعة على الباقيين لان المنع اسهل منهما ثم قدم فساد
الوضع لانه اقوى في الدفع اذ المناقضة تخجل مجلس وهذا انقطاع كلي [illegible] ادرسا دعاهم الى ترك ذكر المعارضة
هنا مع ان العلل الطردية تدفع بها كما تدفع بها العلل الموثرة كانهم ظنوا ان الطردية تدفع لا محالة باحدى هذه الطرق
وهي لا يحتاج السائل الى الاشتغال بها اما القول بموجب العلة فالزام ما التزمه المعلل بتعليله اي قبول السائل ما اوجبه المعلل بعلته
مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهذا النوع من الاعتراض انما يتاتى اذا اثبت المعلل بعلته ما توهم انه محل النزاع ولا يكون
كذلك فيمكن للسائل دفعه بالتزام موجبه مع بقاء مقصوده في الحكم او اثبت المعلل بدليل ابطال ما توهم انه ماخذ الخصم بالزام
السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم لتبين ان ذلك ليس بماخذه فمسئلة التعيين ومسئلة التثليث من امثلة القسم الاول
ومسئلة المختلعة واللزوم بالشروع من امثلة القسم الثاني مثل قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية
كصوم القضاء فنقول بموجب علتك انه لا يتادى صوم رمضان الا بتعيين النية فنحن نسلم ذلك لان عندنا لا يصح ايضا بدون
التعيين وانما يجوز باطلاق النية لان الاطلاق تعيين في هذه الصورة لان التعيين ساقط هنا قال الفاضل السمرقندي وفيه
بحث لان الخصم يقول المراد التعيين بطريق القصد الى الفرضية شرطه كصوم القضاء فان سلم هذا فكيف يتحقق الخلاف والاختلاف

سلم موجب تعليله والجواب عنه ان الخصم اطلق التعيين ولم يعين بالقصد فدفعنا بالقول بموجب العلة فان قيل بالقصد ندفعه
بالممانعة وقد طرد هذا الاعتراض في جميع الامثلة والجواب عن الكل واحد فيا عجبا كيف خفي عليه هذا القدر وهو من حذاق المهرة في
هذا الفن ومثل قولهم في المختلعة منقطع النكاح بالخلع فلا يلحقها الطلاق في العدة كالمنقضية العدة قلنا لم سلمنا انه لا يلحقها الطلاق
لاجل كونها منقطعة النكاح بل بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح فان العدة اثر من آثار النكاح فعند ارتفاعه يبقى ملك الزوج عليها
حتى كان ولاية منعها عن الخروج فيكون المراة بهذا الوصف محلا للطلاق ومثل قولهم المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه
ونحن نلتزم موجب علتك فنقول التثليث مسنون عندنا ايضا لكن بطريق الاستيعاب فان الفرض يتادى بربع الراس عندنا
فالاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث جعل الشيء ثلثة امثاله وذلك لا يقتضي اتحاد المحل فان من دخل بلده دور يكون بيته
دخلات كما لو دخل في دار واحدة ثلث مرات وان قال المعلل اردت بالتثليث التكرار قلنا له لا نسلم ان التكرار سنة في المقيس عليه
وهو غسل الوجه بل السنة هو التكميل عندنا دون التكرار لان السنن شرعت تكملات للفرائض والاصل في التكميل ان يكون
بطريق الاطالة كما في اركان الصلوة من القيام والقراءة والركوع والسجود الا ان الاكمال بدون التكرار لما لم يتصور عند استغراق
الفرض محله صرنا الى التكرار ضرورة وفي مسح الراس الاصل معدول عنه لاتساع محله فبطل الحاق فحاصل الاعتراض على تقدير
الاطلاق القول بموجب العلة وعلى تقدير التقييد الممانعة وهذا يؤكد جوابنا فيما سبق عن اعتراض السمرقندي ثم ان التثليث
في هذه المسئلة والتعيين في المسئلة الاولى ليس محل النزاع وانما النزاع في ان الاطلاق تعيين وان الاستيعاب تثليث ام لا ومثل
قولهم في الصوم النفل مثلا انه نفل لا يمضى في فاسده فلا يلزم بالافساد كالوضوء فنقول عندنا لا يجب بالافساد ايضا ولهذا
يجب اذا فسد لا باختياره بان يشرع في صوم النفل فحاضت المرأة في حلقه بل انما يلزم بالشروع لما تقرر فان قال اي بتداء المعلل
يعني ان لا يجب بالشروع ولا بالافساد كالوضوء قلنا نمنع بهذا الوصف وهو الشروع في عبادة لا يمضي في فاسدها لا يجب القربة عندنا و
لكن انما يجب بالشروع في عبادة يجب بالنذر وعدم الوجوب باعتبار الوصف الذي ذكره لا يمنع الوجوب باعتبار الوصف الذي قلنا
ثم اختلف الاصوليون في انه هل يجب على السائل بعد ما رد الماخذ الذي ذكره المعلل بيان ماخذ آخر لعمل حكمه اولى صيانة
الكلام عن الخبط والعناد وقيل لا يجب بل يكون له ان يقول لا نسلم ان الماخذ ما ذكرت بل الماخذ غيره عندي الا انه لو بين
لكان دليلا على حذقه ونظره وهذا تتمة في الفن واما الممانعة فاربعة اوجه محلها ان الممانعة امتناع السائل عن قبول ما اوجبه
المعلل من غير دليل وهي على اربعة اوجه ممانعة في نفس الوصف وفي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور او منع وجوده فيه كقول [illegible]
في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل والشرب كالرجم في باب الزنا قلنا لا نسلم تعلقها بالجماع بل هي
متعلقة بالافطار وممانعة في صلاحية الوصف للعلية لان الوصف انما يصير صالحا للعلية بالملائمة والتاثير فالمدعي ان
ممانعة في ذلك كقول الشافعي في الثيب الصغيرة يرجى مشورتها فلا تنكح الا برايها كالثيب البالغة ونحن لا نسلم صلاحية الوصف
لكونه مناطا للحكم بيان ذلك انا نقول له ما تعني بقولك لا تنكح الا برايها ارايا ثابتا في الحال ام رايا منتظرا يحدث في المآل
ام ايهما كان فان قال ايهما كان انتقض بالمجنونة لانها تزوج في الحال ورايها غير مايوس عنه لتوهم الافاقة فان قال براي قائم
في الحال لم يوجد في الفرع وان قال براي منتظر لم يوجد في الاصل لان المانع في البالغة الراي القائم لا المنتظر والوصف اذا لم يكن
مشتركا بين الاصل والفرع لا يكون صالحا لافادة الحكم المطلوب بالتعليل وكقوله في مسح الراس انه طهارة مسح فيسن تكراره كالغسل
فنقول المسح لا اثر له في التكرار بل هو مبني على التخفيف والتكرار نوع مشقة وبدون الاثر لا يكون الوصف صالحا لاثبات الحكم فان قال

لي اردت اثبات مذهبي وعندي الوصف حجة بدون التاثير فلا حاجة الى بيان التاثير قلنا المقام مقام الاحتجاج الى الزام الخصم
فلا يصح لكن الاحتجاج لا يكون الا بما هو حجة عند الخصم الا ترى ان الكافر اذا اقام بينة كفارا على مسلم لا تقبل وان كانت هذه
الشهادة حجة عند المدعي كذا هنا ومما نعه في الحكم وهي منع ثبوت الحكم الذي في الاصل كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كالغسل قلنا لا نم قلنا لا نم ثبوت هذا الحكم في الاصل فالمسنون هناك عندنا ليس التكرار بل التكميل غير ان الاكمال بدون
التكرار لا يتصور عند استيعاب الوجه محله فصرنا الى التكرار ضرورة ولا ضرورة هنا فصرنا الى الاستيعاب ومثل قوله في طعام الكفارة
يشترط التمليك كالكسوة قلنا لا نم ان شرط التكفير التمليك بل اثبات اليد وهو في الكسوة يكون بالتمليك وفي الطعام بالاباحة
ومما نعه في اضافة الحكم الى الوصف ومن منع تعلق الحكم في الاصل بالوصف كقول الشافعي رح ان النكاح ليس بمال فلا يقبل فيه شهادة
النساء كالحدود والاخ لا يعتق على الاخ لعدم البعضية كابن العم ونحن لا نم بان عدم قبول شهادة النساء في الحدود لعدم ماليتها بل لان الحدود تندرئ
بالشبهات والنكاح مما لا يندرئ بالشبهات ولا نم بان عدم الاعتاق في ابن العم لعدم البعضية بل لعدم القرابة المحرمة للنكاح وكل
تعليل يكون بعدم وصف او بعدم حكم يبطل بهذا الاعتراض لان العدم لا يصلح علة كما بيّنه وهذه الممانعة من الممانعة في الصلاحية ووجه
لان منع الصلاحية منع تعلق الحكم به في غير عكس وقد يمنع الصلاحية عن وصف جعل علة في الفرع وهذه مختصة بوصف جعل علة في الاصل
واما فساد الوضع فهو عبارة عن كون العلة معتبرة في نقيض الحكم بالنص والاجماع مثل تعليل اصحاب الشافعي رح لايجاب الفرقة
بسبب اسلام احد الزوجين حتى قالوا اسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في غير المدخول بها في الحال وفي المدخول بها يتوقف
على انقضاء العدة كما في الارتداد والاسلام وقضاء القاضي وانقضاء العدة كما في الطلاق ونحن نقول تعليلهم في المسلمين
بها الى انقضاء العدة بان ملك النكاح بعد الدخول يتأكد فيتأخر الى انقضاء العدة كما في الطلاق ونحن نقول تعليلهم في المسلمين
فاسد في موضعه اما في الاول فلانهم اوجبوا الفرقة بنفس الاسلام اذ هو الحادث المورث للاختلاف والاسلام شرع
عاصما للحقوق لا قاطعا لها واما في الثانية فلان الردة عُرفت قاطعة للحقوق لا قاطعا لها واما في الثانية فلا يصلح عفوا
اي لا يصلح ان يجعل كالمعدوم لحكم بقاء النكاح لانها في غاية القبح ولذا تعليل الشافعي رح في الضرورة وهو الذي يحج عنه
للحج ولم يحج اذا حج عن نفل ويحرم فانه يقع عما نوى عندنا وعند الشافعي يقع عن فرضه لان فرض الحج يتأدى بمطلق النية فيتأدى
بنية النفل ايضا كالزكوة فان التصدق بالنصاب على الفقير بمطلق النية لما كان يتأدى به الزكوة كان النفل كذلك
هذا التعليل فاسد وضعا لانه يريد بهذا حمل المقيد على المطلق ولم يقل به احد وانما الخلاف بيننا وبينه في حمل المطلق على
المقيد كما مر الا ترى ان مطلق الدراهم ينصرف الى نقد البلد للعرف اما المقيد بنقد آخر فانه لا يحمل على المطلق فينصرف
الى نقد البلد لا يقال ان نية النفل في رمضان محمول على مطلق النية فقد وقعتم فيما ابيتم لانا نقول نية النفل
لغو لكون المشروع واحدا لا يحتمل غيره فيبقى المطلق وهنا المشروع متعدد فلا يلغو نية النفل فافترقا وكذا تعليله في
طول الحرة انه يمنع الحر عن نكاح الامة لان فيه ارقاق جزئه حال استغنائه عنه اذ الولد يتبع الام في الرق فهو كما لو كان
تحته حرة فانه لا يجوز له التزوج بالامة فاسد في وضعه لان ما اثر الحرية شرعا في جلب زيادة الكرامات كملك الثلث والولاية
في سلب ما لا يسلب عن الرقيق وهذا التعليل يؤدي الى ذلك بيانه ان المولى اذا دفع الى العبد مهرا يصلح للحرة والامة
وقال له تزوج من شئت جاز له ان ينكح الامة فلما جاز للرقيق مع طول الحرة ان ينكح الامة فلو لم يجز للحر ذلك لكان حاله
انقص من حال الرقيق وفساده لا يخفى ومثله التعليل بالطعم والثمنية اي مثل التعليل المعدوم التعليل بالطعم والثمنية فانهم

قالوا ان الطعم معنى له خطر ولذلك الثمنية لشدة حاجة الناس اليها مع بقاء النفوس وقضاء الحاجة فناسب ان يناط لكل واحد منهما
تحريم الربويات حتى لا يجوز بيعه الا بشرط زائد وهو المساواة اذا قوبل جنسه تحقيقا بطريق الوصول اليهما اظهارا فان ما كان
اليه الوصول تحرز في الاعين اذا اصيب واذا اتسع الوصول اليه هان في الاعين اعتبارا بالنكاح فانه لما كان معنى يتعلق
بقوام العالم وكان استيلاء على محل ذي خطر شرط لجوازه حضور الشهود واذن الولي قلنا هذا التعليل فاسد في الوضع
لان ما هذا شانه من شدة حاجة الناس اليه لا يصلح علة للتحريم والتضييق بل السبيل فيه الاطلاق بابلغ الوجوه
اذ الحاجة تؤثر في الاباحة كالميتة تحل عند الحاجة هكذا جرت سنة الله تعالى تسهيلا للامر على عباده واعتبر هذا
بالماء والهواء والتراب فان الله تعالى بفضله وكرمه سهّل الوصول الى هذه الاشياء لما علم شدة احتياج الناس اليها
واما الحرية فعبارة عن الخلوص يقال طين حر اي خالص وفي التنزيل رب العالمين اني نذرت لك ما في بطني محررا
اي مخلصا من اعمال الدنيا فيصلح ان يكون الاصل فيها تحريم الاستيلاء لما فيه من نوع رق لكن الحل بخلاف الاصل بقوله
واما المناقضة فهي اظهار تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة سواء كان لمانع او لا عند من لا يجوز تخصيص العلة وعند من
جوز ان لم يكن لمانع يكون مناقضة والا فلا مثال ذلك مما علل الشافعي في اشتراط النية في الوضوء بان الوضوء والتيمم طهارتان
فكيف افترقتا في النية قلنا ينتقض هذا التعليل بغسل الثوب والبدن عن النجاسة فانه طهارة ولم يشترط النية فيها
اجماعا فيضطر المعلل الى بيان وجه المسئلة اي الى المعنى الفقهي المؤثر لان الطرد الذي تمسك به لما انتقض لا يجد
مخلصا الا بالعدول عنه الى بيان المعنى المؤثر قيل هذا انه لم يجعل ذلك انقطاعا كما هو مذهب البعض وسامحه
السائل فيه في ذلك بان يقول انك احتججت على باطراد هذا الوصف وقد انتقض ذلك لما اوردته فلا يسمع منك بيان
التاثير والشروع في الفرق في هذا المجلس لان ذلك اشتغال عن حجة الى اخرى لا لاثبات المطلوب الاول وهو انقطاع
منك ولعله لان يقول لا نم ان دفع نقضه لا يمكنه الا بالعدول الى التاثير بل للمعلل ان يقول الطهارة تطلق بالاشتراك
او بالاشتراك على الطهارة عن الحدث وعلى الطهارة عن الخبث ومرادنا هنا الاول فلا يرد ما ذكرت نقضا ووجه المسئلة
ان يقول المعلل الوضوء تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول المعنى لا يعقل في المحل نجاسة تزول به لانه طاهر حقيقة وحكما
فيشترط فيه النية كما في التيمم لان العبادة لا تتحقق بدون النية بخلاف غسل الثوب النجس لانه معقول ونحن نقول الماء
مطهر بطبعه كما انه مزيل للنجاسة لان الله تعالى خلقه كذلك قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فاذا استعمله في
محل النجاسة طهره سواء قصد باستعماله التطهير او لا كالنار لما كانت محرقة بطبعها تعمل في الاحراق مطلقا سواء
قصد الاحراق او لا فان قلت نسلم انه مطهر لكن للمحل النجس والمحل ههنا طاهر فكيف يطهره قلت لا نم ان المحل
هنا طاهر فان خروج النجس يثبت صفة الحدث لكل البدن الا يرى انه يقال فلان محدث ولو اختص بموضع لكان اولى
المواضع بمخرج الحدث وهذا لان الصفة متى ثبتت في ذات تتصف كل الذات بتلك الصفة يقال فلان سميع عالم بصير وان كان يسمع
باذنه ويبصر بعينه ويعلم بقلبه وهذا صحيح كما اشار بعض العلماء اذ لو كان مجازا لصح نفيه ومعلوم ان من قال فلان ليس
بسميع ولا بصير ولا محدث يكذب عرفا فثبت ان الحدث غير مقتصر على المخرج بل سار الى الجميع وللقائل ان يقول ان سلمنا
ان هذا الاطلاق صحيح ولكن لا يستلزم حلول الحدث جميع اجزاء البدن بل الحلول في البعض كاف لصحة الاطلاق كما في السميع والبصير
والعالم فلا يتم التقريب الا ان الشرع جاوب عما قال لما اتصف كل البدن بالحدث يعني اوجب غسل كله واجاب

بان الورع اقتصر على الاربعة التي كشف كثيرا اما ثم له تعالى جميع البدن تيسيرا على العباد فيما كثر وقوعه ويعم وجوده و
فيما عدل عما لاحرج فيه لقلته وقوعه نادرا على اصل القياس لا لمني والحيض والنفاس ثبت ان ما لا يعقل وصف كل البدن
بالنجاسة لان حكم الحدث وان ثبت في اعضاء الوضوء شرعا لكنه غير ثابت حسا وانما ثبت ضرورة الامر بالتطهير وكان
اسناده في المحل امرا حكميا غير معقول المعنى وكذلك الاقتصار على غسل الاربعة ايضا غير معقول كما ذكرنا والنية للفعل القائم
بالماء وهو التطهير لو احتيج اليها لا للوصف القائم بالمحل وهو الحدث لانه كان ثابتا قبله وكان مثل غسل النجس فيزيل
الحدث بلا نية كما يزيل الخبث بدونها بخلاف التراب فانه ملوث وليس بمطهر بطبعه ولهذا لا يزيل النجاسة الحقيقية
وانما صار مطهرا شرعا عند عدم الماء وارادة الصلوة فلا يكون مطهرا حال عدم النية كما لا يكون مطهرا حال وجود الماء
فاذا وجدت ارادة الصلوة صار طهورا او بعد صحة الارادة وصيرورته مطهرا يستغني عن النية كالماء فلا فرق بينهما
وحاصل الجواب منع كون الوضوء تطهيرا حكميا فيكون الجامع منتفيا وبدون الجامع لا يتحقق القياس هذه الوجوه
تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر كما ذكرنا ههنا ليتضح ما هو الحق واما العلل المؤثرة اعلم ان دفع العلل المؤثرة
يكون بطريق صحيح وبطريق فاسد اما الصحيح فاربعة اوجه اولها الممانعة ثم القلب المبطل ثم العكس الكاسر ثم المعارضة
والفاسد اربعة الفرق والمناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم عند عدم العلة اما الممانعة فهي اربعة اوجه ايضا وهي
اساس المناظرة لا ينبغي للسائل ان يتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة كما نعه في بعض الحجج التي يتمسك بها المجيب اي الحجة
لان من الناس من يحتج بما ليس بحجة من استصحاب الحال والتعليل بالنفي ونحو ذلك من الاشياء وكذا منهم من يتمسك بالطرد
فاذا تعلق المجيب بشيء منها يقول السائل لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف صالح لكونه علة وكانت الممانعة في هذا الموضع
دليل المعارضة فيه او ممانعة في الوصف بعد ما ثبت صلاحيته لابد من وجوده في الاصل والفرع فله ان يمنع الوجود في كل
واحد منهما ليثبته المجيب بالدليل لان التعليل يقع بوصف مختلف في وجوده كقول ابي حنيفة رحمه الله في ايداع الصبي انه
الصبي سلطه على استهلاكه وهذا الوصف ثم وجوده عندنا فانه بل هو مسلط على الحفظ عندنا ولهذا الضمنه
وكقول الشافعي رحمه الله متمسكا في صوم يوم النحر انه منهي والنهي يرفع المشروعية لانه لابد للحنفي ان يمنعه او كقول الحنفي انه منهي
والنهي يقرر المشروعية لابد للشافعي ان يمنع كونه مقررا والا لا يتم كلام المجيب او ممانعة في شرط التعليل بان ينظر في شرائط
القياس على ما بين سابقا هي موجودة ام لا او ممانعة في المعنى الذي صار به الوصف علة ودليلا وهو الاثر لانه يحتمل ان يصلح الوصف
بدون الاثر ليس بحجة لمزية عندنا غاية الامر ان يكون العمل به جائزا لكن كل ما جاز العمل به غير واجب فالنوافل جائزة
وليس بواجبة في القضاء لانه مستور الحال وليس بواجب فاذا لابد من بيان انه واجب فالتوافل العمل ليتم الالزام
على السائل وكل بيان الاثر وسمله اي يسمل السائل في هذا كله اي فيما ذكرنا من وجوه الممانعة الانكار مطالبة
وان لا يتعرض للدعوى فاذا تكلم لما هو في صورة الدعوى لم يخرج ذلك انكان انكارا معنى لان العبرة للمعاني لا للصور
والمعاني كالمودع اذا ادعى ردا الوديعة وانكر المودع كان القول قوله مع اليمين لانه منكر وجوب الضمان عليه
معنى وان كان مدعيا للرد صورة حتى لو قال السائل للمجيب ان العلة من الاصل غير الذي ذكرت كانت هذه دعوى
فكانت فاسدة واذا قال ان الذي ذكرته ليس بعلة كانت هذه ممانعة لكونه انكارا معنى واعلم ان الممنوع المذكورة
هنا والتي ذكرت في دفع العلل الطردية تتداخل بعضها في بعض والتي لا تداخل فيها لا اختصاص لها بواحد منهما بل تجري

فيهما فتخصيص هذه الاربع هناك وتلك الاربعة هنا لك لا مخ عن تحكم وبعد الممانعة ليس له الا المعارضة وان قلت ان
ذهب قولك الاعتراضات الصحيحة اربعة اوجه قلت المعارضة تتضمن الاوجه الثلاثة القلب والكسر والمعارضة الخالصة
على ما يكشف بيانه فصارت مع الممانعة اربعة اوجه بالتضمين قلت وجه الحصر ما ذكره المصنف في حواشيه انه اذا ثبت
ما ادعاه المجيب بعلة مؤثرة في تجاوز السائل عن الممانعة لان القول بموجب العلة ان امكنه ذلك والا يشتغل بالقلب ثم
بالعكس ثم بالمعارضة لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع اما المناقضة
فلان النقض لا يرد على ما ثبت بها وهو العلة بخلاف المعارضة لانها قد تقع بعد النصوص لجهلنا بالناسخ من المنسوخ فكذا
يقع بين العلل لجهلنا ما هو علة الحكم في الواقع واما فساد الوضع فلان معناه ان ذلك الوصف ناب عن هذا الحكم و
دعوى النبوة بعد صحة الاثر لا يتصور اذ لا يتصور الكتاب والسنة او الاجماع بالفساد في الوضع واعترض عليه بانه ان
اراد انهما دعما العناد قبل ظهور اثر الوصف فذلك ممنوع لان الاعتراض بالممانعة لما صح لاحتمال ان لا يكون الوصف مؤثرا
صح الاعتراض بهما ايضا وان اراد به فساد دعما بعد ظهور تاثيره فلا فرق اذا بينهما وبين الممانعة في الفساد لان التاثير لما
ثبت بالدليل مجمع عليه لم يبق محل الممانعة كما لم يبق محل المناقضة وفساد الوضع واجيب عنه بالتزام الشق الاول والفرق
بينهما وبين الممانعة بانه لما ثبت بالدليل بأثر الوصف تبين انه لم يكن محتملا لهما بخلاف الممانعة فانها طلب الدليل على صحة الوصف
وتاثيره وبعد ظهوره لم يتبين ان ذلك الطلب كان باطلا فلسنا في هذا الجواب من التمحل والوهن لا يخفى على ذوي النهى على
انه مخالف لتصريحهم بانها لا تحتملها بعد ما ظهر اثرها بالحجج الثلاثة قلت هذا الاعتراض انما نشا من حمل كلام السلف على غير
مرادهم لان المعترض وهم انهم فرقوا بين الممانعة والمناقضة وفساد الوضع بان الممانعة اعتراض صحيح يجب على المجيب قبوله و
دفعه وهما فاسدان يعني انهما لا يستمعان منه ولا يشتغل بالجواب عنهما ويكفي للمجيب ان يقول هذا اعتراض فاسد لا استمع منكر
ولا التفت اليك فبنى على وهمه ما ردده وليس مرادهم ذلك ولما كان قولهم بعد ذلك لكنه اذا تصور ان السائل مناقضة
يجب على المجيب المخلص عنه بعد ظهور الاثر وقبله لكن غرضهم بهذا الكلام ان يبينوا ان السائل بعد ما فرغ عن الممانعة وظهر اثر
الوصف المدعى علة هل يتمكن من ابطال ذلك بالمناقضة وفساد الوضع كما يمكن من ذكره في العلل الطردية ام لا فقال الامام
ابو زيد والشيخان بانه لا يمكن من ذلك وهو اختيار المصنف وعلى بعد الممانعة ليس له الا المعارضة مما ينادي عليه فان قلت
فعلى هذا لا فرق بين الممانعة وبينهما لاشتراكهما في عدم التمكن بالابطال بعد ظهور الاثر قلت التاثير انما يظهر بالممانعة
وبعده لا يتصور الممانعة والاشتراك بين الشيئين في صفة يتوقف على تصور وجودهما ولا تصور للممانعة فلا اشتراك واذا
حقق المراد لاح على كلام المعترض الفساد وهذا توجيه لطيف ومعنى دقيق تفردت به وانا المستعان وعليه التكلان وقول
الامام صدر الاسلام يرد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة لانها في الحقيقة لا يدل ان علة الشرع بل على ما يدعيه المجيب دليلا
شرعيا وذا في الحقيقة يثبت بغلبة الظن فجاز ان لا يكون كذلك مما قلنا وكذا لا يضره اشارة الى النوع الرابع
من الاعتراضات الفاسدة وهو وجود الحكم مع انعدام تلك العلة وهذا اعتراض فاسد لا يضر المعلل بعد ثبوت تاثير
الوصف المدعى علة لان الحكم جاز ان يثبت في تلك الصورة بعلة اخرى لجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين في الصحيح
وهذا لم يشترط العكس في صحة العلة الشرعية وان كان ذلك شرطا للعلل العقلية اما الاطراد فهو شرط صحة العلة وان لم يكن
العكس دليل الصحة والرابع منها الفرق وهو بيان علة في الاصل ولا وجود لها في الفرع وصورته ان يقول ليس العلة في

في الاصل ما ذكرت من المعنى لكن العلة فيه هذا المعنى وهو مفقود في الفرع وفساد الفرق من وجوه احدها ان السائل منكر
فسبيله الدفع دون الدعوى فاذا ذكر في هذا الاصل معنى آخر انتصب مدعيا وذلك لا يجوز لانه يجاوز عن مقامه ويغصب منصب المجيب
خلافها اذا عارضه لانه لم يبق سائلا لان الحج انما يكون بعد تمام الدليل فيكون مدعيا اذ ذكر السائل علة اخرى هي معدومة
في الفرع لا يدفع علة المجيب في الاصل لجواز ان يكون الاصل معلولا بعلتين والحكم يتعدى الى بعض الفروع باحدى العلتين
دون الاخرى ووجدان الوصف الذي يروم به السائل الفرق بين الاصل والفرع لا يمنع المجيب عن ان يعدي حكم الاصل الى الفرع
بالوصف الذي يدعيه انه علة للحكم وما لا يكون ترجيحا في كلام المجيب يكون اشتغال السائل به عبثا وثانيها ان الخلاف في حكم الفرع
ولم يصنع بما قال لان ان اراد انا عدم العلة لا ان اراد انا عدم العلة المتعينة والاستدلال بعدم علة معينة على عدم الحكم عند مقابله
العدم اي عند انعدام الحجة المثبتة للحكم لا يصح فلان لا يصح عند قيام الحجة المثبتة للحكم اولى فمن رام ابطال الحجة المؤثرة
بالفرق فقد رام ابطال الحجة بعدم الحجة قال الامام الرازي الكلام في الفرق مبني على ان تعليل الحكم الواحد بعلتين هل يجوز
ام لا والحق انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين وان جاز بعلتين منصوصتين خلافا لبعضهم وقال الكرماني
بعد الصحيح ان تعليل الحكم الواحد بعلتين يجوز عندنا لان العلة ليست الا علامة ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد وانما
يمتنع هذا في العلل كما برهن عليه في غير هذا الفن   ولكنه اذا تصور مناقضة بمعنى قد ذكرنا ان المناقضة لا ترد على الدلائل
المؤثرة ولكن اذا جاء السائل بمناقضة يجب دفعه بوجوه اربعة بمنع الوصف بان يقول ما ذكرته علة ليس بموجود في صورة
النقض وبالمعنى الثابت به دلالة بان يقول ليس المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو الثابت موجودا في صورة النقض
ولا يكون الوصف بدونه علة وبالحكم المطلوب بذلك الوصف بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف متخلفا عنه في
صورة النقض بل هو موجود فيه وبالغرض بيان التعليل بيان ذلك فيما قلنا في الخارج النجس من غير السبيلين انه خارج
من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد عليه ما اذا لم يسل فندفعه اولا بالوصف اي بمنع الوصف بان نقول لا نسلم انه ذلك
خارج اذ الخروج هو الانتقال من مكان الى مكان وهذا المعنى لم يوجد في غير السائل بل لان النجاسة تعدي في محلها لم تنتقل منه
وهذا لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا كمن كان في خيمة مستترا فاذا
رفعت عنه يكون ظاهرا لا خارجا وانما يكون خارجا اذا فارق الخيمة   ثم بالمعنى الثابت به دلالة لوصف الخروج وهو النجاسة
فان الخروج انما يكون حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجس موضعه حتى يجب تطهيره بالاجماع ثم يتعدى الى سائر البدن لان وجوب
التطهير في البدن باعتبار ما يخرج منه لا يحتمل التجزي بل يجب غسل الكل كما في المني والحيض والنفاس او غسل البعض كما في البول ثم
ذكرنا وفيما لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع اجماعا فلم يكن كالبول ولو كان مؤثرا في تنجس موضعه لوجب غسل موضعه عنده قليلا
كان او كثيرا وعندنا اذا جاوز قدر الدرهم ولكان مسنونا اذا كان دون الدرهم   فبه صار الوصف حجة اي بوجوب غسل ذلك
الموضع صار وصف الخروج مؤثرا في انتقاض الطهارة واحترز بقوله باعتبار ما يكون منه عما اصابه النجاسة من الخارج فانها
يوجب غسل ذلك الموضع فقط   ويورد عليه اي على التعليل المذكور نقضا صاحب الجرح السائل فان ما خرج من جرحه خارج نجس من بدن الانسان
وليس بحدث حيث لم ينتقض به الطهارة ما دام الوقت باقيا فيدفعه بالحكم اي يدفع النقض بمنع عدم الحكم في صورة النقض بان نقول لا نسلم
انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت للعذر ولهذا يلزمه الطهارة للصلاة الاخرى بعد خروج الوقت
بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع والحكم قد ينفصل بالسبب ويتأخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار   وبالغرض

وهو الوجه الرابع من وجوه الدفع بان يقال الغرض من هذا التعليل التسوية بين الخارج النجس من غير السبيلين والخارج النجس
من احد السبيلين وهو البول وقد حصل التسوية لان في البول الذي هو الحدث انما لزم اي دام صار عفوا لقيام وقت
الصلاة فكذا الدم الذي جعل حدثا تحقيقا للتسوية بينهما في حالتي الاختيار والاضطرار   واما المعارضة فهي نوعان
اعلم ان المعارضة هي المقابلة على سبيل الممانعة لغة وتسليم دليل المعلل دون مدلوله والاستدلال على خلاف مدلوله
اصطلاحا وهي اي ما يطلق عليه اسم المعارضة لغة لا اصطلاحا كما ظن نوعان معارضة خالصة وهي المصطلح الذي
ذكرنا سميت بذلك لخلوها عن ابطال دليل المعلل ومعارضة فيها مناقضة وهي المعارضة بالتعليل المبطل لتعليل
المعلل سميت بذلك لتضمنها ابطال دليل المعلل وتحقيقها ان المناقضة عبارة عن ابطال دليل المعلل بدون اقامة دليل
ابتداء والمعارضة عبارة عن اقامة الدليل ابتداء بدون التعرض لدليل المعلل ولما كان كل واحد من القلب والعكس من احد
جزئي المعارضة وهو اقامة علة مبتدأة والمناقضة وهو ابطال الدليل سميا باسم اخص من المعارضة والمناقضة منه
عنها وهي معارضة فيها مناقضة والمعارضة التي فيها المناقضة نوعان ايضا القلب والعكس اما القلب
فهو تغيير التعليل الى هيئة تخالف الهيئة الاولى وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة اي جعل العلة معلولا
والمعلول علة في الاصل اي المقيس عليه وانما قلنا ان فيه مناقضة لانه يبطل به علة المجيب حيث جعلها حكما وهذا
القلب انما يتحقق لو علل المجيب حكما بحكم آخر لان كل واحد منهما كما استقام علة يستقيم حكما اما اذا علل بوصف
لا يمكن هذا القلب لان الوصف لا يحتمل ان يكون حكما مثاله قول الشافعي ره ان الثيب الذمي اذا زنى يرجم اذ
الكفار يجلد بكرهم مائة اجماعا ووجوب جلد مائة بعد البكارة على وجوب الرجم بعد الثيابة كالمسلمين
ومثل قوله جريان الربوا في كثير الشيء علة لجريانه في قليله كالايمان   تكرر فرض القراءة في الاوليين علة لتكرره
في الاخريين كالركوع والسجود قلنا لا نسلم ان المسلمين يرجم ثيبهم لان بكرهم يجلد مائة بل انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم
ثيبهم فلا يلزم رجم الثيب الذمي ولا نسلم ان جريان الربوا في الكثير علة جريانه في القليل بل انما جرى الربوا
في كثيره لجريانه في قليله ولا نسلم ان تكرار الركوع والسجود في الاخريين لتكررهما في الاوليين بل انما تكرر فرضا
في الاوليين لتكررهما فرضا في الاخريين فلما احتمل الانقلاب فسد الاصل اي خرج من ان يكون مقيسا عليه
للمعلل في الحكم المطلوب فبقي قياسه بلا مقيس عليه فبطل ضرورة قال الفاضل السمرقندي وفيه بحث لانه يمنع علية
دليله فما سلم دليله فلا يكون معارضة ثم المناقضة كما توجد العلة مع عدم الحكم وههنا ما لزم هذا لتحقيقهما معا
بل ما لزم الحكم بما جعله المعلل علة وهذا ليس بتخلف الا ان يقال الغرض من بيان التخلف بيان التأثير وقد حصل
قلت اما السؤال الاول انما يرد ان لو كان المقسم المعارضة بالمعنى المصطلح كما ظنه اما لو جعل المعنى اللغوي كما
اخترناه فلا وكذلك الثاني انما يرد ان لو كان المقسم المناقضة بالمعنى المصطلح وهو ممنوع بل المراد بها معناه اللغوي
وهو الابطال كما حصلناه   وانما يتم الاستدلال بهذا اشارة الى التخلص من هذا النوع من القلب قال صاحب
الكشف ليس المراد انه اذا ورد ندفعه بهذا الطريق بعد وروده بل معناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه القلب فطريقه
ان يخرج الكلام بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل قلت لعله انما ذهب اليه لانه قلنا منه انه صار منقطعا بالقلب
فلا يمكنه التدارك بعده وفيه نظر لانه لا يخلو اما ان صح بان هذا علة لذاك اولا بان يقول الكفار يجلد بكرهم مائة فيرجم

نبيهم كالمسلمين كما قال الامام فخر الاسلام وعلى التقدير الثاني التدارك ممكن اما على الاول فبان تقول العلة كما تطلق
على المؤثر قد تطلق على المؤثر والمراد هو الثاني فلا نضرنا القلب لان الشي جاز ان يكون معرفا لشي وذلك الشي معرفا
له ايضا كما لما دمع الدخان قال الامام في المحصول يجوز ان يكون كل واحد من الحكمين علة لصاحبه يعني يكون كل واحد
منهما معرفا لصاحبه واما على الثاني فبان نقول غرضنا الاستدلال بثبوت احدهما على الاخر وما ذكرت في العلة لا ينافي
غرضنا فظهر ان المعلل لا ينقطع بالقلب وله ان يتخلص عنه بهذا الطريق لكن انما يتم هذا انما يتم اذا كان الحكمان
نظيرين بان يكون بينهما تلازم في الثبوت شرعا حتى يمكن ان يستدل بثبوت كل واحد منهما مؤثرا في الاخر وعلة له لان العلة
سابقة على المعلول رتبة فيلزم سبق كل واحد منهما على الاخر في الرتبة واستحالته لا يخفى مثال ذلك قول علمائنا
ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج وفي الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر
الصغيرة ولا تضرنا القلب في المسئلتين بان يقال الحج انما لزم بالنذر لانه لازم بالشروع والبكر الصغيرة انما يولى
عليها في مالها لانه يولى عليها في نفسها لاشتراك الصورتين في علة الولاية واللزوم بيان ذلك ان الولاية شرعت
لحاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف بنفسه لا من هو قادر على قضاء حاجته وهو الولي نظر اليه والنفس والمال و
البكر والثيب فيه سواء لان المثبت للولاية هو العجز والحاجة وهو المعنى شامل فجاز ان يستدل بثبوت الولاية
في احدى الصورتين على ثبوت الولاية في الاخرى لانهما معلولا علة واحدة وهي العجز والحاجة وكذا النذر انما صار
اللزوم لان الناذر عهدان يطيع الله تعالى فيلزمه الوفاء به قال الله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع امر بحفظ
ما ادى من العبادة ونهى عن البطلان قال الله تعالى لا تبطلوا اعمالكم ولا يمكن حفظ ما ادى الا بضم الباقي
اليه ولما وجب الاداء حفظا للوفاء بالعهد لان يلزم اتمام ما ادى وابقاء عبادة اولى ويقول هما معلولا
علة واحدة ايضا وهو الوفاء بالعهد الا ان العهد ثمة بالقول وهنا بالفعل وهو اقوى فيمكن الاستدلال بثبوت
الحكم باحدهما من ثبوته بالاخر بخلاف تعليل الشافعي فانه لا يصح التخلص عن القلب بهذا الطريق لانه ليس
بين الجلد والرجم انما من حيث الذات فان الرجم عقوبة دون الجلد واما من حيث الشرط فالثيابة شرط الرجم دون الجلد
فلما افترقا في شرط الثيابة جاز ان يفترقا في شرط الاسلام فلا يمكن الاستدلال بثبوت احدهما على الاخر وكذا القراءة
والركوع والسجود ليسا بسواء فالقراءة ركن زايد بدليل جواز الصلاة بدونها حتى ان المقتدي لو ادرك الامام في الركوع سقط
عنه القراءة اجماعا ولا يسقط الركوع والسجود بحال وكذا الشفع الاول والثاني ليسا بسواء في حق القراءة لان احدهما شرط القراءة
يسقط فيه وهذا يسقط احد وصفيها وهو الجهر فلما ثبت التفاوت بينهما لم يصح الاستدلال بثبوت الحكم في الاول
على ثبوته في الثاني فيلزم الانقطاع ضرورة والثاني قلب الوصف اي النوع الثاني من القلب هو ان يجعل الشاهد وصف
المعلل شاهدا عليه اي حجة عليه بعد ان كان شاهدا له ماخوذ من قلب الجراب لانه كان ظهره الى كان حجة عليك لصاحبه
الى صاحبه لكنه على المعلل وهو معارضة من حيث انه ادى علة اخرى فيها مناقضة من حيث انه نقض علته وحقيقة هذا القلب
هو ربط قول خلاف قول المستدل على علته الحاقا باصله وانكره بعض الاصوليين مستدلا بانه ان لم يتعرض في القلب لنقيض حكم
المعلل فلا يقدح ذلك في دليله وان تعرض لنقيضه فلا يمكن اعتباره باصل المستدل ولا اثباته بعلته لاستحالة اجتماع النقيضين
في محل واحد واستحالة اقتضاء العلة الواحدة حكمين متنافيين لعدم تناسبها اياهما واجاب عنه صاحب المحصول بان شرط

شرط القلب اشتمال الاصل على حكمين فيرتبنا فيه في ذاتها ولا يمتنع اجتماعهما في الفرع بدليل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف
للحكم وبعضه حقيقيا بل اقناعيا الحق ان هذا النوع من القلب لا يكون الا بوصف زايد على الوصف الذي ذكره مثل قول الشافعي
في نية صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فعلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن النية المعينة
بعد تعينه لصوم القضاء فانه بعد ما تعين مرة لا يجب تعيينه ثانيا ثم نفسر للاول جواب عما يقال القلب انما يكون
بتعليق الحكم بذلك الوصف بعينه فلو زيد عليه وصف اخر لم يكن الوصف بعينه علة فلا يكون قلبا فقال الزيادة تفسير للاول لا تغيير له
وهذا لان الخصم قال هذا صوم فرض ولم يتعين انه متعين في هذا الوقت تلبيسا علينا فنحن اذا ذكرنا هذا الصوم
المذكور لا يكون تغيرا بل تفسيرا لذلك الوصف ولقائل ان يقول لو كانت علة المعلل مؤثرة لم يرد عليها القلب بنوعيه لان فيه
مناقضة وهي لا تحتمل المناقضة فلا يمكن ان يجاب عنه بان يقال قوله واما المعارضة من قبل قوله تعالى يؤتي الملك من يشاء فكون
ذكرا لمعارضة التي فيها المناقضة تفصيله لنوعي العكس لا انها ترد على العلة المؤثرة وانما الوارد عليها هي الخالصة فقط وقول العلامة
النسفي بانكم من حيث ثبت قصدا وثبت ضمنا وهنا شبه المناقضة في ضمن المعارضة وهي ترد على العلل المؤثرة ما لا يتمكن و
لا شيء من حرج لانه ان ادعى ان المعارضة الخالصة ترد على العلل المؤثرة فمسلم لكن لا يتم التقريب وان ادعى انها بنوعيها ترد فهو ممنوع
لان المناقضة ههنا في ضمن المعارضة فهو ظاهر لان المعارضة التي فيها مناقضة مجموعها اسم لنوع واحد لا انها معارضة قصدية
ومناقضة ضمنية كما ظنه ليظهر ذلك بالتامل والحق ان القلب انما يرد على الطردية المؤثرة ويؤيد ما ذكره الامام صدر الاسلام
ان القلب الاول انما يجيء في كل طرد جعل الحكم علة والقلب الثاني يرد على كل طرد ما لم يظهر التأثير وما ذكره بعض الاصوليين
ان القلب يذكر التأثير الوصف في الحكم الذي دون غيره دون الحكم الذي ذكره خصمه وكذا ما ذكره صاحب المحصول ان القلب انما يصح
فيما اذا كانت مناسبة الوصف للحكم اقناعيا لا حقيقيا تبين ان الاعتراض بالقلب بعد التأثير صحيح كالمناقضة
وفساد الوضع من فرق والعكس وهو عطف على قوله والقلب وهو في اللغة عبارة عن رد الشيء الى نفسه اي رجعه من
ورائه على طريقه الاولى مثل عكس المرآة اذا اردت ان تبصر نصفها على وجهك حتى ترى وجهك بنور عينيك وهو نوعان احدهما
ما يلزم بعض الحكم المذكور بنقيض علته المذكورة رده الى اصل آخر كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء لما لا يلزم بالنذر
لم يلزم بالشروع فيكون العكس على هذا ضد الطرد وهذا النوع من العكس ليس بقادح في العلل لانه كلام من قبل المعلل لتصحيح
علته لا من قبل السائل بل يصلح مرجحا للعلة باطرادها وانعكاسها على التي تطرد ولا تنعكس لافادته زيادة قوة في ظن كون الوصف
علة وليس يعلى هذا فجعله من قبيل المعارضة التي فيها مناقضة تسامح والاولى ان لا يذكره على طريقة المناقضة بل يذكره ابتداء لكنه
بين القلب وبينه فرض ان القلب للابطال والعكس للتصحيح كما قال الامام فخر الاسلام واما العكس فليس من هذا الباب لكنه
لما استعمل في مقابلته الحقناه به والنوع من العكس ان يرد على خلاف سنته اي ان يرد الحكم لا على سنن الاصل بل على خلاف سنته
كقول اصحاب الشافعي في الصلاة النفل هذه عبادة في فاسدها فلا يلزم بالشروع واحترزوا به عن الحج فانه يجب بالشروع لانه يجب
المضي في فاسده فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي عمل النذر والشروع كما استوى عملهما في الوضوء فان الوضوء لما لم يلزم
بالشروع لم يلزم بالنذر والنفل يلزم بالنذر بالاجماع فيلزم ان يكون الشروع فيه ملزما ايضا عملا بقضية الاستواء وهو ضعيف
من وجوه القلب اعلم ان هذا النوع من قبيل العكس حقيقة اذ العكس المصطلح ما ذكرناه وتعريفه لا يصدق عليه بل هو من اقسام القلب
وهذا ذكره عامة الاصوليين في اقسام القلب وسموه قلب التسمية وقول المص انه من ضعف وجوه العلل اشارة الى ذلك لكنه لما كان

يشبه العكس من حيث انه رد الحكم الذي اطرد وان كان على خلاف سننه اولقه الامام فخر الاسلام في هذا الباب وبالجملة
لكن مع هذا كان الواجب ان يذكره مقدما على العكس لانه في الاصوله خلاف العكس ثم هذا النوع من القلب مقبول عند
البعض وهو اختيار الامام الرازي ومردود عند البعض واختاره المصنف وبين فساده من وجهين احدهما ان السائل
جاء بحكم آخر وهو التسوية والمعلل ادعى التسوية لكون اثباتها مناقضا لما ادعاه وح لا يتحقق المناقضة التي هي
شرط صحة القلب ولقائل ان يقول لهم ان يقولوا ليس تناقض الحكمين ذاتا بشرط صحة القلب بل اشتغال بالجمع بينهما
بدليل منفصل كان لتحققه وقد وجد لان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء مدعى المستدل ويعلم دفع هذا السؤال من
وثانيهما ان المقصود من الكلام معناه والاستواء وان كان متحققا في الاصل وهو الوضوء وفي الفرع وهو الغسل الا انه
مختلف في المعنى اذ الاستواء في الاصل بمعنى سقوط اللزوم وفي الفرع بمعنى ثبوت اللزوم والسقوط مع اللزوم متضادان
فلا يثبت اتحاد الحكم بين الاصل والفرع وذلك مبطل للقياس لما سبق وانما يستقيم هذا التعليل ان لو كان
المقصود عين التسليم وليس كذلك على ان كلام المعلل منتشر وكلام السائل مجمل والمجمل لا يعارض المفسر
اما المعارضة الخالصة اي ما يطلق عليه اسم المعارضة سواء كانت معقولة او غير معقولة والالم يتناول النوع الثاني منها
فنوعان احدهما في حكم الفرع ويسمى معارضة في الحكم وذلك خمسة انواع اثنان منها صحيحان بلا شبهة والثلاثة منها
صحة من وجه اولها المعارضة بالنص على ذلك الحكم في ذلك المحل بعينه من غير زيادة يتبع بذلك محض المقابلة وسد طريق
الوصول الى المدعى الا بالترجيح كقولهم المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنعارضه بانه مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه
على الخف وانها معارضة هي نفس الاول وبعد تركه فكذلك انه معارضة في مسئلة المسح بانه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل وفي سنة
تعيين النية في صوم رمضان انه صوم فرض فيكون مستغنيا عن التعيين بعد تعيينه كصوم القضاء فهي معارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم
المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض في محله وفي التعيين بعد تعيينه في نفسه فوجب المصير فيهما الى الترجيح كما في
الاول وهذان هما الوجهان الصحيحان بلا شبهة اما صحة الاول فظاهر وكذلك صحة الثاني لانه احد وجهي القلب وقد مر صحته
وهنا اشكال وهو انه في بيان المعارضة الخالصة والقلب ليس منها بل من المعارضة التي فيها مناقضة فلا يصح ايراده في
المعارضة الخالصة وقول العلامة النسفي ان القلب معارضة ذاتا ومناقضة ضمنا فاورد هنا نظرا الى ذاتها ولم ينظر الى ما في
ضمنها لا يدفعه اذ لا خلوص مع كونها متضمنة للمناقضة وثالثها معارضة باثبات ما نفاه المعلل او نفي ما اثبته لكن في صورة غير
فيه اخلال بموضع الخلاف مثل قول علمائنا في التعليل لاثبات الولاية لغير الاب والجد في الولاية عند عدمهما على تزويج الصغير
لا اب لها فيولى عليها نكاحا كالتي لها اب فيعارض بانها يتيمة فلا يلي الاخ تزويجها كما لها فانه لا ولاية للاخ على المال اجماعا وهذا
ليس بمحل النزاع لان التعليل وقع في اثبات اصل الولاية عليها لا في تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية وانه نفى الولاية بسبب
خاص وهو الاخوة فلم يكن هذا ردا في كلام المعلل فمن هذا الوجه يكون فاسدا لكنه اذا لم تثبت الولاية للاخ لا تثبت لغيره اجماعا
لانا انما اوردنا الناس انها بعد الاب والجد فمن هذا الوجه نظر فيها معنى الصحة ورابعها هو النوع الثاني من نوعي العكس مثل
قلنا ان الكافر اذا اشترى عبدا مسلما يجوز شراؤه عندنا لكن يؤمر باخراجه من يده بالبيع او الاعتاق او نحو ذلك وعند الشافعي
لا يجوز شراؤه وعللنا بان العبد المسلم يملك الكافر بيعه فكذا شراؤه كالمسلم فقالوا لما ملك بيعه وجب ان يستوي فيه حكم
شرائه ابتداء وبقاء كالمسلم ثم انه لا يقر على الملك بل يجبر على ازالته اتفاقا فكذلك يبطل شراؤه تحقيقا للاستواء بينهما كما في حق المسلم وهذه

معارضة فاسدة ظاهرا لانا لم نعلل للتفرقة بينهما لتكون التسوية معارضة بل حكمنا عليه جواز الشراء والتسوية في الابتداء
والبقاء حكم آخر لم نتعرض له غير ان تحت هذه التسوية دفعا للحكم الاول لانه اذا ثبت التساوي بين الابتداء والبقاء لا يصح الشراء
فظهر فيها معنى الصحة عند اثبات التسوية بينهما قال صاحب الكشف يرجح ايراد هذا العكس بين مسائل المعارضة الخالصة مشكل
لان هذا قلب في الحقيقة فيكون فيه ابطال تعليل المستدل قلت لما كان هذا من اضعف وجوه القلب لكونه لا مناقضة
فيه لما يوضح ايراده في هذا القسم وخامسها معارضة في حكم غير الاول لكن ينفي الاول مثل قول ابي حنيفة في المرأة التي نعي
اليها زوجها فنكحت زوجا آخر وولدت ثم جاء الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لان فراشها فيه قائم فصار كما لو كانا
حاضرين وابو يوسف ومحمد يعارضان بان الثاني صاحب فراش فاسد والفاسد لا يخل به ثبوت النسب كما لو تزوجها
بغير شهود فولدت يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا فكذا هنا والحق ان الولد خلق من ماء الحاضر ظاهرا كما لو كان
الفراشان فاسدين واحدهما حاضر والاخر غائب يثبت النسب من الحاضر فهذا معارضة لاثبات الحكم في غير المحل الذي
اثبته الاول لان المعلل اثبت النسب من الاول بفراش صحيح والسائل اثبت النسب من الثاني بفراش فاسد فكان محل الحكم
مختلفا فتفسد من هذا الوجه لفقد شرطها وهو اتحاد المحل الا ان النسب لما لم يجز اثباته للاول بعد ثبوته للثاني لعدم تصور
ثبوته من شخصين شرعا فتضمنت هذه المعارضة نفي النسب من الاول فصحت من هذا الوجه واحتيج الى الترجيح بان يقول صحة
فراش الاول وقيام ملكه حقيقة مع غيبته احق بالاعتبار من حضور الثاني وكونه صاحب الماء مع فساد فراشه وانتفاء
ملكه حقيقة لان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح الحقيقة والشبهة لا تعارض الحقيقة فيرجح بالحضور فيكون للاول الا انه يلزم عليه
ما اذا ادعى الشريكان معا نسب ولد جارية مشتركة حيث يثبت النسب من كل واحد منهما وكذا اذا ادعى اللقيط اثنان فانه يثبت النسب
منهما حتى يرثهما ويرثانه لان ذلك ليس بطريق الشركة في النسب والارث لان الاب احدهما حقيقة لكن لعدم الاولوية احدهما على
الآخر اضيف الولد الى كل واحد منهما في الاحكام الا ترى انه لو ظهر اثر لاحدهما رجحان بوجه من الوجوه يتعين ثبوت النسب
منه والى هذا اشار في الزيادات والفرق بين الرابع والخامس ان في الرابع معارضة بحكم آخر في ذلك المحل باثبات ما لم يثبته
الاول وفي الخامس معارضة باثبات ما اثبته الاول في غير المحل وثانيهما في علة الاصل وهي ان يقيم الدليل على علية وصف آخر
في المقيس عليه غير موجود في محل النزاع ويسند الحكم اليه وذلك انما يكون بثلاثة اوجه معارضة بعلة لا يتعدى اصلا او يتعدى
الى اصل مجمع عليه او مختلف فيه اختلاف وكلها فاسد اما الاول فلان الدليل على علية وصف ما ليس المعلل علة بمعقول اتفاقا كذا في
التنقيح قلت فعلى هذا ينبغي ان يقول المعارضة في علة الاصل على اربعة اوجه واحد منها صحيح والثلاثة منها باطلة و
انما تفسد هذه الوجوه اما ان كانت غير متعدية كما قلنا في الذهب والفضة ان حرمة الربوا فيهما معلولة بالقدر والجنس فعارضنا
الشافعي بالثمنية فيقال لعدم حكمه وهو التعدية وان كانت متعدية فلا يخلو اما ان يكون متعدية الى صورة لفي غير محل النزاع
مجمع عليها مثاله ما قلنا في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا انه مكيل بيع بجنسه متفاضلا فيكون باطلا فيعارضنا المالكي
بان العلة في الاصل غير ما ذكرت وهو الاقتيات والادخار فيفقد هذا في الفرع وهو الجص وهذا المعنى متعد الى فضل مجمع عليه وهو الارز
والذرة والسمسم فهذه المعارضة فاسدة ايضا اذ لا اتصال لها بموضع النزاع الا من حيث انعدام تلك العلة فيه وعدم العلة المعينة
لا يوجب عدم الحكم لجواز ترادف العلل على معلول واحد وح جاز ان يجتمعا في الاصل بلا تدافع فلم يثبت بينهما معارضة قال الفاضل التفتازاني
والمرشد ادثبوت حكم واحد مختلفة على معنى يثبت بكل واحد منها ممتنع والا يلزم اثبات الثابت بل يثبت بواحد منها او بالمجموع على
التعدين

لا يكون ثبوته بعلل مختلفة فيكون علة وصف السائل لعلة وصف المعلل والجواب عنه بعد تسليم ان علل الشرع موجبات انا نعني بالوصف
هنا الواحد بالنوع لا بالشخص ولا يلزم من ذلك اثبات الثابت وتحقيقه ان لا نسلم ان الثابت بالعلل احكام متعددة بالشخص الا ترى
انه لو وقعت في الخل فارة وماتت بعدما تنجس بالخمر او قبله ثم صار الخمر خلا لا يطهر وان زالت نجاسة الخمر لبقاء نجاسة الفارة لكن
يكتفى باطلاق النجاسة لشمولها اياهما وفي المحيط اذا اجتمع الحدثان فالوضوء للاول عند الجرجاني لتحقق الحدث واختلف قال الهندواني
انا نجد الحدث بان بال ثم بال فهو للاول ان احدهما بال ثم رعف فهو منهما وقال ابو يوسف ومحمد هو منهما مطلقا وقال الحلواني
يجب الوضوء لكل مرة ويقع الوضوء الواحد للكل ويكون متعديا الى فصل مختلف فيه بان سؤال السائل ليست العلة ما ذكرت بل الطعم والجنس
كما قال الشافعي ولم يوصل في الفرع وهذا متعدي الى فصل مختلف فيه خلاف ما دون الكيل وهو كل فاسد ايضا لما ذكرنا ومن اهل النظر
جعل هذه المعارضة حسنة لاجماع الفقهاء على ان العلة احدهما فاذا ثبت احدهما بطل الاخر وقد بينا في فصل الاجماع انه
استدلال فاسد فلا يصح التمسك به   وكل كلام صحيح في الاصل اعلم ان المعارضة في علة الاصل تسمى مفارقة ولما بين انها من الاسئلة
الفاسدة اشار الى تعليم في المعارضة وهو ان كل كلام صحيح لكونه في الجملة مفيدا للعلة اذا ورد على سبيل المعارضة على خلاف
توجيهه فذكر على سبيل الممانعة اولى لئلا يتمكن المجادل من رده ولانها اساس المناظرة وبها يعرف فقه الرجل كقول اصحابنا في
في اعتاق الراهن العبد المرهون انه تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال بدون رضاه فكان مردودا كما لو باعه او
فعارضهم بعض اصحابنا في الجواب عنه ان الفرق بين البيع والاعتاق بين لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده
وعدم تمكن المرتهن من فسخه بخلاف العتق فانه لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع والنفاذ فهذا معنى فرق
صحيح في نفسه لكنه ينبغي توجيهه فالوجه فيه ان يقال القياس لتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه دون تغيير والاصل
وجه هذا الشرط هنا لانك اذا ادعيت ان حكم الاصل وهو البيع البطلان فهو ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن هو التوقف وان
كان التوقف فلا يكون الحكمان متماثلين فيكون تغييرا لا تعدية وان ادعيتم التوقف في الفرع ايضا الزمناكم بان ما
لا يحتمل الفسخ وظهر بما ذكرنا انه لو قال لحكم الاصل التوقف ولم يوجد في الفرع لكان كافيا لكنه ذكر ذلك دفعا لتمني
لمنع المعلل التوقف في الفرع   ولو قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح لما فرغ من بيان الممانعة والمعارضة
شرع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها فقال اذا قامت المعارضة بين القياسين بان لا يندفع من الطرق المذكورة كان السبيل
المجيب في دفعها المصير الى الترجيح فان لم يتات لذلك صار متقطعا والكلام فيه في موضعين الاول في تفسير الترجيح لغة و
والثاني في بيان ما يقع به الترجيح من الاقيسة على وجه الصحة فاما وجوه الترجيح من النصوص فقد مر والمالك في بيان
من التعارض الذي يقع بين وجوه الترجيح اما الاول فالترجيح لغة عبارة عن كذا فيه تسامح لان ما ذكر معنى الرجحان لا
الترجيح كانه اراد به الرجحان فذكر المؤثر واراد به الاثر او حمله على حذف المضاف يعني اظهار فضل احد المثلين ويؤيده ما ذكر
الامام ابو زيد ان الترجيح هو اظهار فضل لاحد المثلين على الاخر انما قيد بقوله وصفا لان الترجيح انما يقع بما لا يستقل به
المعادلة فكان نازلا منزلة الوصف للمزيد عليه لا بما هو اصل يقوم به المعادلة والمعارضة فكذلك رجحان الميزان
الكفتان بما يقع به التعارض ثم ينضم الى احدهما شيء لا يقوم به التعارض ولا يقع به الوزن مقصودا لولا الاصل مثل
زيادة حبة على مئة مثلا فترجح على الاخرى يسمى رجحانا ولو ضم الى احدهما مئة اخرى لا يسمى هذا رجحانا لانه ازداد في احدى الكفتين
مثل ما في الكفة الاخرى فيكون اصلا يقوم به المعارضة ويقع بها الوزن وفي الشريعة عبارة عن زيادة قوة لاحد المتعارضين

وصفا لا اصلا وهو معنى قول مشايخنا ان الترجيح انما يكون بوصف لا يقوم به الحجة ولهذا جوزنا فضلا في وزن الدين
قال النبي عليه السلام للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن ولم نجعل ذلك
الفضل هبة حتى يمنع من الجواز لان ذلك الفضل يعد وصفا كالجودة حتى لو كان ذلك الفضل اكثر مما يقع به الرجحان بان
زاد على العشرة درهما او درهمين مثلا صار ذلك هبة ويكون باطلا لو لم يكن متميزا كما هو الحكم في هبة المشاع لانه مما يقوم
به المعادلة ويكون مقصودا بالوزن فيكون مقصودا في التمليك فيبطل بشيوعه قال الفاضل السمرقندي ومعنى قوله لاشك ان
فضل احد المثلين على الاخر هو الرجحان والفضل اعم من ان يكون بعدد او بكثرة شرعا وعقلا ولغة وعرفا اما الشرع فلقوله
الحنطة بالحنطة مثلا بمثل والفضل ربوا وانعقد الاجماع على ان بيع كيل من حنطة بكيلين ربوا فيجعل الكيل الواحد فضلا
واما غير الشرع فلان كل واحد يعلم عقلا ولغة وعرفا ان احد عشر زائد على العشرة والزيادة هذا الرجحان وربما جاء عنه
بان يقول لا نسلم ان فضل احد المثلين على الاخر هو الرجحان مسلم انا يقول الفضل اعم ثم لكن لا نسلم ان كل فضل رجحان كيف
ونحن نتيقن ان زيادة الالف على الواحد لا يسمى رجحانا لغة وعرفا بل الرجحان هو الميل لغة يقال رجح الميزان اذا مال وذلك
يحصل بكيفية مخصوصة كما ذكر في الكتاب   ولهذا قالوا اعلم ان العلماء اختلفوا في الترجيح بكثرة الادلة مثل ان يكون في
جانب واحد حديث واحد وقياس واحد وفي الجانب الاخر حديثان فذهب بعض اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه يصح الترجيح
بها متمسكين في ذلك بان كل واحد منها يفيد قدرا من الظن فعند الاجتماع يحصل الزيادة فلا يجتمع على الاثر الواحد
مؤثران مستقلان ونوقض ذلك بانا نفهم على عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد وبان الاقيسة وان كثرت لا ترجح
على خبر الواحد الصحيح عند التعارض فلو كان للكثرة التي يحصل بسببها هذه وحدانية لترجحت الاقيسة على خبر الواحد
الصحيح ومسالة الاربع على الاثنين والاجماع منعقد على خلافه وذهب عامة اصحابنا الى ان الترجيح لا يقع بالكثرة لما
ان الترجيح لا يقع الا بوصف هو تبع لغيره وما هو حجة بنفسه لا يكون تبعا لغيره ولهذا قالوا القياس لا يترجح بقياس اخر
بعضه وكذا الحديث لا يترجح بحديث اخر ولا نص الكتاب بنص اخر وانما يترجح بقوة فيه والحديث بفقه الراوي وعدالته
وضبطه واتقانه والنص بكونه محكما او مفسرا او نصا او صريحا او حقيقة ولهذا قلنا ان المشهور يترجح على خبر
الواحد لان الشهرة تقوي وصف الاتصال برسول الله عليه السلام وكذا لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب
جراحة فيما اذا جرح رجل رجلا جراحة صالحة للقتل وجرحه اخر عشر جراحات كذلك ومات المجروح منها
لا يجعل صاحب الجراحات قاتلا وحده حتى يجب القصاص او الدية عليه وحده بل يجب القصاص على كل واحد منهما ان كانت
خطا لان كل جرح علة تامة لا اضافة الموت اليه فلا يصلح وصفا لجناية اخرى فلا يقع بها الترجيح وهذا يبين قول المشايخ
العبرة لعدد الجنايات وانما يترجح بعضها على بعض بقوة فيها بان كانت جراحة احدهما مما لا يتخلف عنها الموت عادة
بان حز احدهما رقبته او قده نصفين وقطع الاخر يده فالقاتل هو الحاز والقاد دون القاطع وكذا اجمع الفقهاء على
انه لو ماتت وتركت ابني عم احدهما زوج المرأة ان تعصيب الذي هو الزوج لا يترجح بسبب الزوجية حتى يستحق جميع الميراث
بل هي علة اخرى لاستحقاق الارث سوى العصوبة عند ذلك لو كانا في تخصيص يستحق النصف بالزوجية والباقي بينهما نصفان
فيصح من اربعة ثلاثة للزوج بالفرض والعصوبة وواحد للآخر ولا يلزم عليه ان ابن العم يرجح على ابن العلة بقرابة الام
وابن الاخ لام في معنى زيادة وصف في الاخوة لانا نقول ان الاخ لاب وام اذا انفرد لم يكن قرابة الام فيه سببا للاستحقاق

فالفرضية وانما يستوي بالعصوبة لا غير فيحصل بالاخوة لاب وام رجحان على الاخ لاب ولم يترجح ايضا ما قال اسحقاق الاخ لاب بالفرض بالبعض واستحقاق الاخ لاب بالعصوبة فلم يكن بينهما مزاحمة لاختلاف السبب فلم يحتج الى الترجيح ايضا و
ولا يجوز الترجيح بكثرة الشهود حتى لو اقام رجل شاهدين والاخر اربعة لم يترجح صاحب الاربعة لان شهادة الاثنين
علة تامة للحكم فلم يصلح وصفا مرجحا لا يقال ينبغي ان يترجح شهادة الثلاثة على شهادة الاثنين لان شهادة الواحد ليست بحجة
تامة فيصلح مرجحا لانا نقول قد يكون شهادة الواحد حجة كالشهادة بهلال رمضان يوم الغيم مثلا فلا يقع به الترجيح
قلت وينبغي اذا بلغ عددا يشهد حد التواتر ان يرجح على من لم يبلغه قياسا على الخبر ولم اطلع على الرواية ونقل عن
مالك انه يرجح بشهادة الاربعة على الاثنين حكاه الامام الرازي في محصوله ويجوز الترجيح بعدم التهمة حتى لو اقام احدهما
شاهدين مستورين والاخر عدلين يرجح العدلان بالعدالة لانها تقوي معنى الصدق في الشهادة ولا يجوز الترجيح
بكثرة الاتصال بالاستحقاق للشفعة بالجوار حتى ان من كان جواره في جوانب لا يترجح على من جواره في جانب واحد لما ذكرنا
ويجوز بقوة الاتصال كالخلط في نفس المبيع او حقه بعدم على الجار لان سبب الاستحقاق الاتصال وذا في الخليط اقوى لوجود
اتصال كل جزء من المبيع جزء من ملكه وقوة السبب توجب للترجيح والذي يقع به الترجيح اربعة اي المعاني
التي يقع بها الترجيح في القياسات اربعة الترجيح بقوة الاثر بان كان احد القياسين المتعارضين اقوى تاثيرا من الاخر
لان الوصف انما يصير حجة بتاثيرها في ثبوت الحكم فمهما كان الاثر اقوى كان العمل به اولى لزيادة وكادة في معنى الحجة على مثال
الاستحسان في معارضة القياس فان القياس وان كان مؤثرا يرجح عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا عكسه ان
قلت اليس الشهادة جعلت حجة بسبب العدالة ثم لم يترجح بقوة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض فلم يرجح
احد القياسين بقوة التاثير قلت العدالة بالتقوى والانزجار عن ارتكاب المحرمات والتقوى ليست بانواع بعضها
فوق بعض ليمكن التمييز بينهما بانواعها بخلاف تاثير العلة فان ذلك بادلة معلومة منها وتر الاثر بعضها فوق بعض فان
الوصف الذي اعتبر الشارع عينه في النوع فوق الوصف الذي اعتبر جنسه في الجنس مثلا فيظهر قوة الاثر عند المقابلة على وجه
لا يمكن انكارها على انا لو سلمنا التفاوت في العدالة لكن الزيادة على الوصوف متعذر لكونها امرا باطنا فربما كان الذي
يظن انه اعدل دونه درجة من الذي يظن انه عادل فلم يمكن اعتبارها في باب الحجة وبيان ذلك في مسائل منها ما قال
علماؤنا ان طول الحرة لا يمنع الحر عن نكاح الامة وقال الشافعي ان ذلك يمنع لانه يرق ماءه على غنية فكان حراما كما لو كان
تحته حرة وانه حرم عليه تزوج الامة اجماعا وهذا وصف بين الاثر اذ الارقاق اهلاك اذ الرق اثر الكفر وهو موت
حكما وكما حرم قتل الولد شرعا يحرم عليه ارقاقه مع استغنائه عنه خلافا ما اذا لم يجد طول الحرة فانه ضرورة ولهذا لزم عليه
ما اذا تزوج حرة على امة حيث يبقى نكاح الامة صحيحا مع ان فيه ارقاقا بلا ضرورة لانا انما السبب وهو النكاح مقام حقيقة الارقاق
في الحرمة فلا يكون للبقاء عليه حكم الابتداء قلنا هذا النكاح ملكه العبد باذن مولاه اجماعا فيملكه الحر بالطريق الاولى
معنى قوي الاثر لان الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة والشرف والموضوعة للبشر فكان تاثيرها في الاطلاق وفتح
باب النكاح لا في المنع والحجر والرق من اسباب تنصيف الحل حتى حل للحر اربع نسوة ولم يحل للعبد الا نصفها فيجب ان يكون الرق في
تنصيف الحل مثل الحرية في الكل وايضا فما يكون شرطا في حق الحر يكون شرطا في حق العبد كالشهود وما يكون شرطا في حق العبد لا يكون
شرطا في حق الحر اذ النصوص لا يوجب التفرقة بينهما في الشرط ولان يزداد اثر الرق في اتساع حله بسقوط الشروع في حقه وما

لم يكن عدم الطول شرطا في حق العبد علم انه ليس بشرط في حق الحر ويزداد تاثير هذا الوصف بالتامل في احوال البشر فان ثبات
بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف الا يرى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما كان اشرف الناس كان اوسعهم حلا حتى حل له
تسع نسوة او ما لا نهاية على ما روت عائشة رضي الله عنها ما قبض الله حتى ابيح له من النساء ما شاء ثبت ان زيادة الكرامة توجب
زيادة الحل فكيف يجوز زيادة حل العبد مع نقصان حاله وما ذكره الشافعي من الوصف ضعيف الاثر اذ الارقاق اهلاك
حكمي لانه يفوت صفة الحرية لا اصل الولد والتضييع اهلاك حقيقي لانه يفوت الاصل ثم التضييع بالعزل في امته مطلقا
وفي الحرة برضاها وفي نكاح الصبية والعجوز والعقيم لم يحرم مع انه حقيقة الاهلاك فلان لا يحرم الارقاق الذي هو اهلاك
حكما اولى فان قلت في العزل امتناع عن سبب الوجود لا اهلاك قلت في تزوج الامة ايضا امتناع عن تحصيل صفة الحرية لا ارقاق
لحر حقيقة وكذا يجوز نكاح الامة لمن تملك سرية يستغني بها عن نكاحها فيجعل له قبل ولانه يحال في الاحوال المثبتة بالذكر
من الارقاق ليس باهلاك وان وصف الارقاق لم يكن مطردا في اثبات الحرمة فيفسد العلة لفوات شرطها وهو الاطراد اعلم
جواز نكاح الامة لمن تملك سرية مذهبنا واما عند الشافعي فلا يجوز ذلك وقد ذكر في المهذب وان كان في ملكه امة تحل
له وطئها او كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له ان ينكح الامة فعلى هذا لا يصح الاحتجاج به على الخصم ومنها ما قال علماؤنا
اذا اسلم احد الزوجين لا تقع الفرقة سواء كان قبل الدخول او بعده حتى يعرض الاسلام على الاخر فان اسلم بقيا على
نكاحهما وان ابى فرق القاضي بينهما واذا ارتد احدهما تقع الفرقة في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده وقال الشافعي
اذا اسلم احدهما فان كان قبل الدخول تعجل الفرقة وان كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء العدة وكذا الجواب عنده
اذا ارتد احدهما سوى بين الردة والاسلام في الجواب اضاف الفرقة لهما وعلل بان الحادث بهما اعني بالاسلام والردة
اختلاف الدين وله اثر في ايجاب الفرقة الا يرى انه يمنع ابتداء النكاح فيمنع بقاءه ايضا وقلنا الاسلام من اسباب العصمة
في النفس والمال لقوله صلى الله عليه وسلم فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فلا يجوز ان يجعل زوال النعمة وهو الملك و
الاخر على الكفر ليس من اسباب الفرقة ايضا لانه عرف شرطا على النكاح ودوام ما لم تكن قاطعة لا توجب قطعا فرضه فان
سلمنا ان كل واحد منهما الصلاحية لا يصلح ان يكون مناطا للحكم فلم لا يجوز ان يكون المجموع وهو اختلاف الدينين مناطا
للحكم قلنا لما نفي عن كل منهما الصلاحية اصلا لا يصلح ان يكون جزء العلة لانه عبارة عما يكون له تاثير في تحقيق الملازمة
وكون اختلاف الدينين مانعا من ابتداء النكاح لا يدل على صيرورته قاطعا ترتب شيء عنه فلا ينقطع الا ترى ان قيام عين
الغير وعدم الشهود مما يمنعان ابتداء النكاح ولا يمنعان البقاء ونكاح الحرة يمنع نكاح الامة ولا يقطعه ولما تعذر اضافة
التفريق الى الاختلاف في الدين فلا بد من دفع ضرر الظلم عنها لان ما هو المقصود بالنكاح وهو الاستمتاع فات شرعا
جعلنا السبب ماله اثر في ايجاب الفرقة وهو فوت غرض النكاح رعاية لحق المسلم فان المسلم ان كان هو الزوج وجب عليه
ادرار النفقة من غير ان يكون فائدة الاستمتاع وان كان المرأة صارت كالمعلقة والتعليق ظلم لكونه منوبا للامساك
بالمعروف واذا كان كذلك صار مفوضا الى القاضي لانه نوبة لازالة الظلم والقاضي نصب لازالة الظلم عن الناس و
هذا معنى قول مشايخنا القضاء بنواب الظلم وهو ان فوات اغراض النكاح في كونه سببا لايجاب الفرقة ظاهر
الاثر بالرجوع الى الاصول كما في التفريق بالايلاء واللعان والجب والعنة اما في الجب والعنة فظاهر واما في اللعان
فلان الاستمتاع لما حرم بالتلاعن كما عرف في موضعه و فات غرض النكاح وجب دفع الظلم بالتفريق وكذا في الايلاء لان

الزوج طلبها يمنع حصول المقصود من الملك فجوزي بزوال نعمة النكاح عند معنى الملك واما الرق فلمنافيه يعني هي موجبة للفرقة على سبيل
المنافاة لكونها من اسباب زوال العصمة لا لانها موضوعة للفرقة فيثبت الحرمة بنفسها من غير توقف على انقضاء العدة
ولا قضاء قاض في طرو الرضاع وحرمة المصاهرة ولا يلزم ارتدادهما معا لانه لو كان بطلان النكاح بالردة
للمنافاة لزم ان يبطل بارتدادهما بالطريق الاولى لازدياد المنافي كما لو اجتمع الرضاع والنسب لان القياس ان يكون
ارتدادهما ايضا مبطلا كما قال زفر رحمه الله الا انا تركناه باجماع الصحابة والقياس ليس بحجة في مقابلة الاجماع
وبيانه ان العرب ارتدوا في عهد ابي بكر رضي الله عنه ثم اسلموا ولم يامرهم بتجديد الانكحة وكان ذلك بمحضر من الصحابة من
غير نكير منهم فحل محل الاجماع على ان في ردة احدهما اختلافا ومضادة وفي ردتهما اتفاقا وموافقة وفي الاتفاق
حصول اغراض النكاح وفي الاختلاف فواتها فلا يلزم من كونها منافية للنكاح عند فوات الاغراض كونها منافية
له عند وجودها والثاني منها الترجيح بقوة ثباته على الحكم المشهود به اي بقوة ثبات الوصف على الحكم الذي يشهد بثبوته وحاصل
معناه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في جنس هذا الحكم كقولنا في مسح الرأس انه مسح فانه اثبت في دلالة التخفيف من قولهم انه
ركن في دلالة التكرار لان الركنية ليس لها زيادة نوع الثبات في سنية التكرار فان اركان الصلوة كالقيام والركوع والسجود لا يسن اكمالها
بالاطالة دون التكرار فاما انه مسح فلازم في كل ما لا يعقل تطهيرا كالتيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة والجورب لا يعارض انهم جعلوا
الوصف ركنية الوضوء لا الركنية مطلقا فكان يرد عليه اركان الصلوة لانا نقول هذا ليس بنقض عليهم بل بيان ان الركنية
ان سلم انها مؤثرة في الوضوء فليس مؤثرة في غيره والمسح مؤثر في التخفيف مطلقا فيكون اولى بالاعتبار من الركنية وقوله
وكل ما لا يعقل تطهيرا احتراز عن الاستنجاء بغير الماء فانه مسح وقد شرع فيه التكرار لانه عقل فيه معنى التطهير اذ المقصود
التنقية والتكرار يؤدي في تحصيل هذا المقصود وكذا قولنا في صوم رمضان انه متعين وانه اثبت في سقوط التعيين
من قول الشافعي انه فرض في دلالة التعيين لان الفرضية الموجبة الامتثال بالمامور به لا يكون الا بتعيين النية فان الحجة
تصح بمطلق النية وبنية النفل عنده فيكون اثره مختصا ببعض العبادات واما سقوط التعيين فلازم لكل متعين حتى
لو رد الوديعة او المغصوب الى المالك ورد المبيع الى البائع في البيع الفاسد لا يشترط تعيين هذه الاشياء بل باي طريق
وجد الرد يقع عن الجهة المستحقة لتعين المحل كذلك شرعا حتى لو ادى الدين يشترط التعيين لعدم تعين المحل لذلك والثالث
الترجيح بكثرة الاصول وهو ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول وللوصف الآخر لم يشهد له الا اصل واحد مثل
المسح في مسئلة التثليث فانه لما شهد بصحته التيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة والجورب ولم يشهد لصحة وصف الخصم وهو
الركنية الا الغسل فيرجح عليه وزعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ان هذا النوع من الترجيح غير صحيح لانه من جنس الترجيح
بكثرة العلل لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور هو صحيح وهو اختيار المصنف لان الحجة هو الوصف المؤثر
المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة لزوم الحكم بذلك الوصف فتحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلح للترجيح
من غير ان يرجع القياس بالقياس اذ القياس فيها حينئذ واحد والعلة واحدة الا ان اصوله كثيرة وكثرة الاقيسة عبارة عما كان لكل
قياس علة على حدة مثل الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان في هذا القسم اعتبر المؤثر وهو كثرة الاصول وفي القسم الثاني
اعتبر الاثر وهو ثباته على الحكم المشهود به وقيل لا فرق بين الثلاثة لانها راجعة الى معنى واحد وهو الرجحان بقوة تأثير الوصف الا
ان الجهات مختلفة فالتعدد باعتبار الجهات فالاول باعتبار نفس الوصف والثاني بالنظر الى الحكم والثالث بالنظر الى الاصول

ولهذا قال الامام ابو زيد رحمه الله وقلما يوجد واحد في هذه الثلاثة الا ومعه الآخران واعلم انما يرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح
بكثرة الاصول وكثرة الرواة اذا بلغ حد الشهرة او التواتر ولم يرجح بالكثرة في بعضها كالترجيح بكثرة الادلة والخلاف فيه ضابطة
وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بسببه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد
فان كل واحد منوط لكل واحد كالمتبارزين مثلا فان الكثير لا يغلب فيها بل واحد معين ربما يغلب الالوف من المضاف وكثرة
الاصول والشهرة والتواتر من قبيل الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف وصدق الخبر معتبرة وكثرة الادلة من قبيل الثاني اذ الحكم
منوط لكل واحد منها لا بالمجموع فلا يعتبر هذا هو الاصل فاحكم فاحفظ والرابعها الترجيح بعدم الحكم عند عدم العلة ويسمى الترجيح
بالانعكاس كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره ينعكس الى ما ليس بمسح يسن تكراره كغسل اليدين والرجلين والوجه
وقوله انه ركن فيسن تكراره لا ينعكس الى ان ما ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ركن
ليسا بركن ومع هذا يسن تكرارهما وهذا اضعف وجوه الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم اذ العدم لا يعلل ولا يعلل به كما ذهب اليه
المتكلمون لكونه نفيا محضا لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان ذلك اوضح لصحته حيث دار الحكم معه وجودا وعدما
مع كونه مؤثرا فيه لا بمعنى ان العدم وان كان نفيا محضا لكنه بمعنى له اثر في الاشياء عقلا وشرعا فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط
وعدم الجزء يوجب عدم الكل وعدم غيرهما ليس كذلك لانا نقول عدم الشرط والجزء انما يوجب عدم المشروط والكل عندنا بل نقول
بالعدم الاصلي وهو لا يفتقر الى موجب اذا تعارض ضربا ترجيح اشارة الى بيان المخلص عن تعارض وجوه الترجيح واعلم ان
ما يقع به الترجيح بين الترجيحين المتعارضين شيئان احدهما الذات اي الترجيح بالنظر الى ذات الشيء ونفسه والثاني الترجيح
بالنظر الى الحال اي وصف الذات لان كل موجود قائم بذاته موصوف بحالة فيطلب الترجيح اولا باعتبار الذات فان امكن
الترجيح يترجح به وان استويا يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه وانما قدم الترجيح باعتبار الذات على الحال لمعنيين احدهما
ان الذات اسبق وجودا من الحال فبعدما وقع الترجيح به لا يتغير بما حدث من معنى في حاله بعد ذلك بمنزلة ما لو اتصل الحكم
الذات اسبق وجودا من الحال فبعدما وقع الترجيح به لا يتغير بما حدث من معنى في الحال بعد ذلك بمنزلة ما لو اتصل الحكم
بالاجتهاد دون ما يؤيده لم ينسخ بما حدث من اجتهاد آخر بعد ذلك لان الحال الذات اسبق على تعينها الا على ذات اخرى فلا يتم الكل
لان المنظور كون الذات في نفس الامر اسبق على الحال على ان الترجيح بالذات والحال قد يتعارضان في شيء واحد وثانيهما ان
الذات يقوم بنفسه ولا يحتاج الى غيره والحال قائم بغيره وهو الذات وما يكون تبعا لغيره لا يجوز ان يكون مبطلا لما هو اصله
وفيه نظر لان الذات قد يكون عرضا كالاخوة يترجح على العمومة باعتبار الذات وقال صاحب التنقيح نعني بالترجيح بالذات عبارة
عن الترجيح بالوصف الذاتي وبالحال عبارة عن الترجيح بالوصف العرضي وفسر الذاتي بوصف يقوم بالشيء بحسب ذاته او بعض
اجزائه والعرضي بوصف يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه لا يخفى ان هذين التعليلين يابيان الحمل على ذلك وكذا بعض
الامثلة نحو ما ليس بكامل في موضع الخلاف مسالة ما قلنا في صوم رمضان بانه صوم عين قبل انتصاف النهار لان الصوم ركن واحد
تعلق جوازه بالعزيمة فاذا وجدت في البعض دون البعض تعارضا فوجودها فيه يوجب الصحة في الكل وعدمها في البعض الآخر يوجب
الفساد في الكل لانه ركن واحد لا يتجزى صحة وفسادا ورجحنا الوصف في البعض نظرا الى ذاته وهو الامساكات الكثيرة فحكمنا
بالصحة ولم يرجح جانب الفساد بالنظر الى كونه عبادة كما ذهب اليه الشافعي لانه ترجيح لمعنى في الحال وما ذكرنا معنى في الذات والترجيح
بالذات اولى من الترجيح بالحال لان الكل تابع للجزء في النقصان دون الكمال فان بعض اجزاء الشيء اذا كان ناقصا

والبعض كما لا يكون الكل الكل فافهنا قطعا والصوم وان كان ركنا واحدا لكن لما خلا بعض اجزايه
عن النية التي هي شرط الصحة فاتت الصحة ولا يوجب وجود النية في البعض الآخر ان
كان اكثر صحة الكل فحح لا التعارض والترجيح لانا نقول لا نسلم فساد الاقل الذي لم يوجد النية فيه
حقيقة بل يقول النية هو موقوف على مشروع الوقت فان وجد فيه النية صح والا بطل ويجعل النية الموجودة في الاكثر
حقيقة موجودة في الكل تقديرا ومثاله في موضع الوفاق ابن ابن الاخ لاب ولم اولى من ابن العم لانه راجح بذات القرابة
وهو الاخوة والعم راجح بحاله وهي زيادة القرب لان الواسطة بينه وبين الميت اقل وكذلك العمة لام مع الخال لاب ولم اولى السدس
من الخال والثلث للخال لانها راجحة بالنظر الى ذات القرابة وهو الادلاء الى الميت بالاب اذ الاصل قرابة الاب والخال راجح
وهو اتصاله في الجانبين بام الميت وكذا ابن الاخ لاب وام اولى بالعصوبة من ابن الاخ لاب لانهما استويا في ذات القرابة وهو
الاخوة فصرنا الى الترجيح بالحال وهو زيادة الاتصال لا ابن الاخ لاب ولم وكذا ابن الابن للاخ لام ولم لا يرث مع ابن الاخ لاب
لاستواهما في ذات القرابة وهو الاخوة ترجح ابن الاخ لاب باعتبار الحال وهو زيادة القرب ومثل هذا الترجيح في الوفاق كثير
ومنها اي من المسائل المعارضة بين الترجيحين هذه المسئلة وهي اذا تغيرت العين المغصوبة بفعل الغاصب حتى زال اسمها وعظم منافعها زال
ملك المغصوب منه عنها وملكها الغاصب وضمن قيمتها كمن غصب شاة فذبحها وشواها او طبخها او حنطة فطحنها او زرعها وعند الشافعي
وقال اي الشافعي لا ينقطع حق المالك لانه صاحب اصل والغاصب صاحب صنعة والصنعة قائمة بالاصل تابعة له فيرجح صاحب الاصل
على صاحب التبع وقلنا انه لا بد من قطع احد الحقين بالبدل لتعذر الفصل اي التمييز بين الصنعة والاصل وذلك ظاهر في الشوي والطبخ والطحن
والزرع ويقوم صاحب الاصل ظاهر وكذلك حق صاحب الصنعة بدليل ان المغصوب منه ياخذ العين ويعطيه ما زادت الصنعة
ويتعذر اثبات الشركة لاختلاف الحقين فلا بد وان يملك احدهما حق الآخر بالقيمة فجعلنا حق الغاصب اولى بالاعتبار لان حقه في الصنعة
وهي موجودة من كل وجه اما العين فهالكة من وجه لتبدل الاسم والمقصود وتبدلهما دليل المغايرة صورة ومعنى واذا ثبت المغايرة
بينهما وقد ثبت الثاني فيكون الاول مستهلكا ضرورة ان الشيء الواحد يستحيل ان يكون شيئين ومتى كانت العين هالكة من وجه صار
الى الغاصب لان الهلاك ينقطع فاذا تعارضا اي الترجيح باعتبار الوجود والترجيح باعتبار البقاء الوجود كان الترجيح بالوجود اولى من الترجيح
بالبقاء لان الاول يرجح بالذات والثاني يرجح بالحال وكذا قلنا ان السارق لو صبغ الثوب المسروق ينقطع حق المالك لان الصبغ
موجود بصورته ومعناه والثوب موجود بصورته لقيام عينه لا بمعناه لانه غير مضمون على السارق لو القطع مع الضمان لا يجتمعان
ولو كان مكان السارق غاصب بان غصب ثوبا وصبغه لا ينقطع حق المالك ولكن يخير بالخيار عندنا ان شاء اخذ ثوبه وغرم ما زاد
الصبغ فيه وان شاء ضمن الغاصب قيمة ثوب ابيض لانهما استويا في الوجود اذ حق كل واحد منهما موجود بصورته ومعناه فرجح
والحال وقال الشافعي ان المستعاد يضم الى ثوب النقصان وصورته من له نصاب يضم المستفاد الى اقربهما حولا لان
علة الضم عندنا هو المجانسة وقد استويا فيرجح احدهما على الآخر باعتبار وهو القرب الى الحول اذ في اعتبار هذه الحالة منفعة الفقراء
تحرز عن احد النصابين او ربح او ولد لاحدهما وفاته يضم المستفاد الى اصله وان كان ابعد حولا لان الربح والولد متصل باصله
الذات اذ هو فرع النصاب الآخر حالا وهو القرب الى منتهى الحول والترجيح بالذات احق لما ذكرنا واعلم ان الاصوليين ذكروا
وجوها كثيرة في الترجيح حيث لا تكاد تنضبط فالمص ما اقتصر على بيان وجوه الصحيحة الاربعة المعتبرة لا لانها هي المبنية على المعاني الفقهية
والمتداولة بين اهل الفقه اولا ان ما سواها من الوجوه قد اندرج فيما تقدم ... في الانتقال اعلم ان المعلل اذا اشتغل

با ذكرنا من الوجه كانت فايته ان يلجي المعلل الى الانتقال وانه على اربعة اوجه الاول الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى
والثاني الانتقال من حكم الى آخر بالعلة الاولى والثالث الانتقال الى حكم آخر وعلة اخرى الرابع الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم
الاول والثلاثة الاول صحيحة اتفاقا اما الاول فلان المعلل التزم اثبات الحكم بما ذكر من العلة فاذا انكر الخصم ثبوتها يحتاج الى اثباتها
ما دام سعيه في اثبات تلك العلة يكون وفاء منه بما التزم فيكون صحيحا كمن علل بوصف مع تفاريع القبض المودع اذ المستهلك لم يضمن لانه
مسلط على الاستهلاك فاذا انكر الخصم يحتاج الى اثبات كونه مسلطا وكمن احتج بقياس فنوزع فاحتج بقول الصحابي لاثبات القياس
فنوزع فاحتج لتصحيح خبر الواحد بالكتاب كما سبق واما الثاني والثالث فلان الانتقال من حكم الى آخر انما يكون عند ما وقع الخصم في الحكم
الاول وذلك انما يتحقق في القول بموجب العلة لان السائل لما سلم الحكم الذي رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع في حكم آخر لم يتم غرض المعلل
فيشتغل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بالعلة الاولى ان امكنه ذلك وذلك آية كمال فقهه ودليل صحة وضعه مثل قولنا في جواز اعتاق المكاتب
الذي لم يود شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين ان الكتابة عقد يحتمل الفسخ فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبايع والاجارة
فان قال السائل انا اقول بموجب العلة فعندي لا يمنع الكتابة عن الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان مكن في الرق بسبب هذا العقد
نقول بهذه العلة وجب ان لا يمكن نقصان في الرق بالكتابة ولا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار والاجارة لان ما يمكن نقصانا
في الرق لا يحتمل الفسخ بوجه فعلم اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى وان لم يمكن ذلك يلزمه الانتقال الى علة اخرى لاثبات ذلك الحكم كمن علل في مسح
الراس انه ركن فيسن تثليثه ونحن سلمنا ان التثليث مسنون بهذه العلة لكن بطريق الاستيعاب لا بالتكرار فاحتاج المعلل الى اثبات
التكرار الى علة اخرى بان قال هو مسح في الوضوء فيسن تكراره وهذا ايضا مستقيم لان نصب العلة لزعم انه محل الخلاف فاذا وقع الخصم في
ذلك الموضع وتنازع في حكم آخر يحتاج الى علة اخرى لاثبات ذلك الحكم ولا يكون انقطاعا ولكن مثل هذا لا يخلو عن نوع غفلة حيث لم يوضع الخلاف المعلل
فيحتاج الى الانتقال واما الرابع فمن اهل النظر من استحسنه تمسكا بقصة الخليل عم ومحاجته على نمرود اللعين فان ابرهيم عم لما قال ربي الذي
يحيي ويميت عارضه اللعين بقوله انا احيي واميت قال ابرهيم فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الذي كفر وهذا
انتقال منه عم الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول وقد حكى الله تعالى عنه على سبيل التمدح فثبت انه كان صحيحا والصحيح ان هذا انقطاع لظهور عجز
المعلل عن الوفاء بما التزم بانتقاله الى علة اخرى قبل اتمام الحكم بالعلة الاولى الا ترى انه لما لزمه نقض لم يقبل منه الاحتراز عنه بوصف زايد مع انه
ليس بعلة مستقلة فلان لا يقبل التعليل بعلة مبتداة اولى لان اي ليس النظر لم يعقد الا بانه الحق واظهار الصواب ولو صح هذا الانتقال
يتطاول الكلام من غير حصول الغرض وهو الابانة لان المعلل لما رد عليه يتعلق بآخر فلا ينتهي المناظرة ولا يحصل المرام واما قصة الخليل عم فليست
من هذا القبيل لان الحجة الاولى لازمة للعين ملجمة اياه لان ابرهيم عم اراد بقوله ربي الذي يحيي ويميت خلق الاحياء والاماتة الا ان اللعين عارضه
بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الآخر او نصب المعزول وعزل العامل كما حكي عنه وذلك ليس من الاحياء والاماتة في شيء تلبيسا
للامر على ضعفة القلوب واصحاب الظواهر فخاف الخليل الالتباس عليهم فانتقل من الحجة الاولى مع انها كافية الى حجة اخرى خالية عن توجه
لبس والاشتباه على العامة ومثل هذا الانتقال حسن عند قيام الحجة الاولى وخوف الاشتباه فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق لا يخفى على الخصم ولا يفهم
الخصم فلبس يجوز له ان ينتقل الى حجة اخرى ظاهرة يدركها القوم وطريق النظر ان يقول المجيب بعد اثبات علته على ما نقول او الذي يوضح ما
ذكرت وهو لان الحجج انوار وضم حجة الى اخرى لزيادة الاطمينان كضم سراج الى سراج لتنوير المكان فيكون حسنا قال الامام بزدوي ان ابرهيم عم
ما احتج بهذه الحجة ولا نمرود بشخصين فقتل احدهما وخلى سبيل الآخر وهذا بعيد عندي لانه لا يخفى على عاقل فضلا عن مجلسه ان العفو ليس باحياء وان
القتل غير الاماتة بل الصواب ان ابرهيم عم لما احتج بالاحياء والاماتة قال اللعين انه على الاحياء والاماتة من غير واسطة الاسباب الفلكية والارضية او

او بواسطتها اما الاول فباطل واما الثاني فقد يقدر عليه واحد منا فان الجماع قد يفضي الى الاحياء وشرب السم يفضي الى الموت فاجاب ابرهيم
بانا اخترنا انهما يحصلان بواسطة الاسباب الفلكية الا ان تلك الاشياء لا بد ان تنتهي الى مدبر وهو الله تعالى اذ لا قدرة للبشر في الاتصالات
فيظهر اللزوم وثبت ان قوله ان الله ليس دليلا آخر بل لبيان ان تلك الحركات صادرة من الله تعالى بحيث لا يقدر عليه البشر وقيل انه
كان من قبيل الانتقال كانه قال ابرهيم عم ربي الذي يوجد الممكنات ويعدمها واتى بالاحياء والاماتة مثالا فلما اعترض جاء بمثال اجلى لدفع
الشغب ويروى عن جلال الدين الرومي ان ابرهيم عم قال حين قال نمرود انا احيي واميت ان كنت قادرا على الاحياء الصوري فان الله
جعل بطون الامهات مشرقا لطلوع شمس الانسان والقبر مغربا لها فات بها من مغربها الى مشرق الرحم وان كنت قادرا على الاحياء المعنوي فان الله
ياتي بشمس العرفان من مشرق المجاهدات فات بها من مغربها وهو حال الاستغراق في المعاصي فبهت الذي كفر لانه لا يقدر عليهما الا الله تعالى
فلا يكون انتقالا اعلم ان الانقطاع اربعة اوجه على ما ذكره شمس الائمة الاول وهو اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله فبهت الذي
كفر والثاني جحد ما يعلم ضرورة لانه يدل على انه الجأه الى ذلك عجزه عن دفع حجة الخصم الثالث المنع بعد التسليم فانه يدل على انه لم يحل في المنع بعد
التسليم الا لعجزه عن الدفع لما استدل به خصمه والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد بها اثبات الحكم حتى اشتغل منها الى علة اخرى فانه انقطاع
لانه عبارة عن قصور المرء عن بلوغ مغزاه وعجز عن اظهار مراده ومبتغاه وهذا العجز نظرا الى ابتداء عن اقامة الدليل على ما ادعاه وهذا النوع
من الانتقال انما يكون انقطاعا في حق المعلل دون السائل فانه لو انتقل من دليل الى آخر لا يكون به باس لانه معارض لكلام المجيب فما دام
في المعارضة بدليل يصلح معارضا لا يكون منقطعا لانه اشير في الميزان ثم جملة ما ثبت بالحجج التي مر ذكرها سابقا على باب القياس
من الكتاب والسنة والاجماع شيئان الاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام المشروعة مثل الاسباب والعلل والشروط والعلامات
وانما قيد بقوله سابقا على القياس لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عندهم لانه مظهر لا مثبت وانما يصح التعليل بالقياس بعد معرفة
هذه الجملة اي الاحكام وما يتعلق به لان القياس لتعدية حكم معلوم بوصف ثابت بسببه وشرطه في محل لا نص فيه فلذلك لا يتحقق
الا بعد معرفة هذه الجملة فالحقناه بباب القياس ليكون وسيلة الى القياس كان ينبغي ان يذكر هذه الجملة قبل القياس اذ الوسائل
مقدمة على المقاصد فلما كون القياس من الحجج اوجب وصله بالحجج المتقدمة وترتيبه عليها اما الاحكام فانواع اربعة بالقسمة العقلية بعد
سقوط التساوي بين الحقين بالاستقراء حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى فيه غالب
وما اجتمعا فيه وحق العبد فيه غالب فحق الله تعالى على الخلوص ما يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به احد كحرمة الزنا فانه يتعلق به عموم
النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه وصيانة الاولاد عن الضياع وارتفاع التقاتل بين الزناة وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه
تعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يكون له حق بهذا الوجه وهكذا قيل ويرد عليه الصلوة والصوم والحج والاولى ان يقال يعني بحق الله تعالى ما يكون مستحقه
هو الله تعالى حتى لا يكون يرد عليه النقض المذكور وحق العبد على الخلوص ما يتعلق به مصلحة صاحبه كحرمة مال الغير ولهذا يباح مال الغير باباحة مالكه
ولا يباح الزنا باباحة المراة ولا باباحة الزوج الا ان ما روي عن عطاء بن ابي رباح انه قال يباح وطي اللقطة باذن سيدها فانه محمول ...
ايضا ما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس فلما لم يشرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس اجمع الا ترى ان الكفار يملكون
اموالنا بالاستيلاء ونحن نملك اموالهم بذلك واموال المؤمنين يباح لنا عند وجود الرضا منهم وما اجتمعا وحق الله تعالى غالب فهو حد القذف
لا خلاف ان فيه حق الله تعالى وحق العبد فانه شرع لدفع العار عن المقذوف وهو الذي ينتفع به على الخصوص وشرط فيه الدعوى لقبول الشهادة
ولا يبطل بالتقادم ولا يصح الرجوع بعد الاقرار فمن هذا الوجه حق العبد ومن حيث انه شرع زاجرا ولهذا يسمى حدا والمقصود في شرع الزواجر
اخلاء العالم عن الفساد حق الله تعالى الا ان ... الى تغليب حق العبد وهو اختيار فخر الاسلام البزدوي تقديما لحق العبد على حق الله تعالى

العبد وغناء الشرع ولكن قلنا الى تغليب حق الله تعالى لان حق العبد يصير مرعيا باعتبار رعاية الله حق الله تعالى لان ما للعبد يتولاه مولاه ولا كذلك
عكسه اذ لا ولاية للعبد في استيفاء حقوق الله تعالى الا نيابة عنه وفائدة الخلاف انه لما كان الغالب حق الله تعالى لا يجري فيه الارث ولا يسقط
بعفو المقذوف ويجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة او بكلمات متفرقة لا يجب عليه الا واحد وعند الشافعي رح لما كان حق العبد فيه غالبا يجري الارث
والعفو ولم يجر فيه التداخل وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب مثل القصاص فان القتل جناية على النفس ولله تعالى فيها حق الاستعباد
كما ان للعبد فيها حق الاستمتاع ببقاء النفس فكانت العقوبة الواجبة بسببه مشتملة على الحقين لكن حق العبد فيه راجح بالاجماع ولهذا اجري
فيه الارث والعفو والاعتياض بطريق الصلح ولو قتل سلطان انسانا يؤاخذ به كما لو اتلف ماله بخلاف ما لو قذف انسانا فانه لا يؤاخذ به كحد
الزنا والى رجحان حق العبد اشارة في قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة واما حقوق الله تعالى فثمانية انواع عبادات خالصة وعقوبات كاملة
وعقوبات قاصرة وحقوق دائرة بين الامرين وعبادة فيها معنى المؤنة ومؤنة فيها معنى القربة ومؤنة فيها معنى العقوبة وحق قائم بنفسه
اما العبادات الخالصة فمثل الايمان والصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد والايمان اصل سائر العبادات فروعه اذ لا صحة لها بدونه
وهو صحيح بدونها ثم الصلوة اصل الفروع وعماد الدين اذ فيها غاية التذلل وشكر نعمة البدن والروح ولهذا قال ع الصلوة معراج المؤمن
قال افلا اكون عبدا شكورا ثم بعدها الزكوة لان النعم الدنياوية ضربان نعم البدن ونعم المال فالصلوة شرعت لاظهار شكر نعمة البدن والزكوة
لنعمة المال ولا شك ان نعمة البدن فوق نعمة المال فما يكون متعلقا باقوى النعمتين كان اولى العبادتين وبعدها الصوم لانه نوع رياضة بقهر
النفس الامارة بالسوء المايلة الى نيل الشهوات والرياضة استعداد للبدن على تحمل المشاق في هذه المولى فكان دون ما سبق ثم بعده الحج لانه
عبادة مفارقة الاوطان ومهاجرة الاخوان وملازمة الاحزان وكان وسيلة الى الصوم لانه يبعد عن الوطن والاهل يضعف نفسه ويكسر
قوته فكان ادرج في الصوم بواسطته وهذا مما عرفه اهل الذوق والرياضة والجهاد لكسر شوكة المشركين ودفع شرهم عن المسلمين لا لمعنى
في نفسه تخريب بلاد الله وتعذيب عباده ودفع فتنتهم يحصل بالبعض فصار من فروض الكفاية فكان دون ما سبق لانها من فروض الاعيان
واما ما سواها من نوافل العبادات وسننها وآدابها شرعت مكملات للفرائض واما العقوبات الكاملة فكالحدود مثل حد الزنا والسرقة
وشرب الخمر شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات كاملة لا شبهة فيها بمعنى الاباحة واما العقوبات
القاصرة فتسميها اجزية فرقا بين الكامل والقاصر فاطلاق اسم العقوبة على الكامل اولى اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك مثل حرمان الميراث
بالقتل ومعنى القصور فيه انه عقوبة حرمان لا يتصل به الم ظاهر ببدنه وكذا لا يلحقه نقصان في ماله بل يمتنع به الثبوت ولا يثبت
في الصبي والمجنون عندنا لان اهلية العقوبة لا تسبق الخطاب بخلاف البالغ العاقل الخاطي لانه مقصر فيه بترك التحرز ... فان
لم يلزمه الكامل ثم قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة الواحد اذ ليس في هذا النوع الا هذا المثال وقيل يجوز ان يلحق به حرمان
الوصية بالقتل ووجوب الكفارة لقصور في معنى العقوبة فيها فيكون اللفظ محمولا على حقيقته واما الحقوق الدائرة بين الامرين فمثل الكفارات
فيها معنى العبادة لانه تؤدى بما هو عبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام ويشترط فيها النية ويجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء
بنفسه وفيها معنى العقوبة وجوبا لانها لم تجب الا اجزية ولهذا سميت كفارة لكونها ستارة للذنوب واما العبادة التي فيها مؤنة فمثل صدقة
الفطر اما كونها عبادة فلان اسمها وهو الصدقة يدل عليها وكذا اشتراط النية في ادائها ووجوب صرفها الى مصارف الصدقات واشتراط النصاب
غير ان فيها معنى المؤنة لانها تجب على الغير بسبب الغير كالنفقة والى معنى المؤنة اشار النبي عم ادوا عمن تمونون الا ان المؤنة تارة للغذاء كالنفقة
وتارة للتطهير كماء الاغتسال وصدقة الفطر مؤنة التطهير على ما قال النبي عم صدقة الفطر طهرة للصائم ولما لم يكن عبادة خالصة لم يشترط لها
كمال الاهلية من العقل والبلوغ حتى قال ابو حنيفة وابو يوسف رح تجب على الصبي والمجنون اذا كان لهما مال ويؤدي الولي من مالهما كالنفقة تجب

يجب عليهما اداء الاحكام وعند محمد وزفر رحمهما الله لا يجب عليهما بل يجب على انه الغني في ماله لان معنى العبادة راجح فيها فلا يجب على الصبي والمجنون لسقوط
الخطاب عنهما واما المؤنة التي فيها معنى القربة فهي العشر فانه باعتبار تعلقه بالارض النامية مؤنة لان المؤنة ما تصرف لبقائه كنفقة
الاولاد والعشر كذلك لانه يصرف الى الفقراء والمقاتلة اذا كانوا فقراء وهم يذبون الكفار عن الاستيلاء على بلاد المسلمين فيبقى
الاراضي في ايديهم اما المقاتلة فظاهر واما الفقراء فان الله تعالى ببركة الدعاء يذب الاعداء عن المسلمين قال صلى الله عليه وسلم انما تنصرون
بضعفائكم فيكون الصرف اليهم صرفا الى الارض لبقائها وباعتبار كونها مصروفا الى الفقراء كالزكوة عبادة وقربة ولهذا لا يبتدأ على الكافر
لانه ليس من اهل العبادة بوجه وجاز البقاء عليه عند محمد رحمه الله اي ان اشترى الكافر ارضا عشرية بقي عشرية عنده لان جهة المؤنة راجحة
جهة القربة فلا يسقط بالشك كما لا يثبت بالشك وعند ابي يوسف يجب تضعيف وعند ابي حنيفة رحمه الله ينقلب خراجية واما المؤنة التي فيها معنى العقوبة
فهي الخراج فانه مؤنة الارض ولكن فيها معنى العقوبة لما ان سببه الاشتغال بالزراعة والاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد
وهو على الكفار سبب الذل قال الله تعالى وعمروها اكثر مما عمروها وقال صلى الله عليه وسلم اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر ذللتم
وظفر بكم عدوكم ولا يلزم العشر لانه اعتبر في حق الاكتساب النماء كاكتساب مال يجب فيه الزكوة لان الخراج اصل في حق الكافر وعارض في
حق المسلمين فلا يجعل العشر عقوبة عليهم وكان وجوب الزكوة باعتبار الاصل وهو الارض مؤنة وباعتبار الوصف وهو الاشتغال بالزراعة
عقوبة فسميناه مؤنة فيها معنى العقوبة ولكونه مترددا بين المؤنة والعقوبة لا يبتدأ على المسلم وصح بالشك فلا يسقط عنه بعد الوجوب بالشك
بخلاف العشر حيث لا يبقى على الكافر عند ابي حنيفة وابي يوسف لان الكفر ينافي العبادة من كل وجه لا الاسلام فلا ينافي العقوبة في حالة
الا يرى انه يجب على المسلم الحدود عند تحقق اسبابها عنه واما الحق القائم بنفسه فهو خمس الغنائم والمعادن اي ثابت بنفسه من غير ان تعلق
وجوبه بذمة المكلف ويجب عليه اداؤه طاعة فان الخمس حق ثبت لله تعالى بحكم الوصية بناء على ان الجهاد حق لله تعالى لانه اعزاز دينه واعلاء
كلمته فصار المصاب بالجهاد له تعالى كله كما قال الله تعالى قل الانفال لله [illegible] كله لله تعالى اوجب الله تعالى اربعة اخماسه للغانمين منة منه
وكرما فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه طاعة بل هو حق استبقاه لنفسه وقسمهم بين من سماهم في كتابه فتولى السلطان اخذه وقسمته
لانه نائب عن الشرع في اقامة حقوقه   ولهذا اي ولانه لم يكن حقا لزمنا طاعة جوزنا صرف خمس الغنيمة الى من استحق اربعة اخماسه
من الغانمين عند حاجتهم بخلاف الزكوات والصدقات فانها لزمت طاعة الله تعالى فلا يجوز صرفها الى المؤدي وان افتقر حتى لو
سلم الزكوة الى الساعي بعد حولان الحول وافتقر قبل صرف الساعي الى الفقير لا يجوز له ان يستردها منه والمعنى انها لما وجب على سبيل الطاعة
كان فعل الاتيان مقصودا ولا يحصل الاتيان بالصرف الى نفسه   وحل لبني هاشم عطف على جوزنا اي لاجل ما ذكرنا حل لبني هاشم
لانه على هذا التحقيق الذي ذكرنا انه حق قائم بنفسه لم يصر من الاوساخ لان المال وسخ اذا اقيم به قربة لانه ينتقل به الآثام التي هي بمنزلة
الدرن في البدن وما لم يؤد به واجب بقي طيبا كما كان فحل لبني هاشم بخلاف الزكوة لانه صار خبيثا فلم يحل لهم لتفضيلهم واما حقوق العباد
على الخلوص فاكثر من ان يحصى كالدية وبدل المتلف وبدل المغصوب وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وغيرها   واما القسم الثاني وهو
ما يتعلق به الاحكام المشروعة فاربعة السبب والعلة والشرط والعلامة ووجه الحصر ان ما يتعلق به الحكم اما ان يكون مؤثرا في وجوده اولا والاول
العلة والثاني اما ان يكون وسيلة اليه اولا والاول السبب والثاني اما ان يكون وجود الحكم متوقفا عليه اولا الاول الشرط والثاني العلامة اما السبب في اللغة
اسم لما يتوصل به الى المقصود قال الله تعالى وآتيناه من كل شيء سببا اي طريقا موصلا اليه وفي الشريعة عبارة عما يكون طريقا للوصول الى الحكم
غير مؤثر فيه ثم السبب اربعة اقسام اي ما يطلق عليه اسم السبب سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز سبب حقيقي وسبب هو في معنى العلة وسبب له شبهة
العلة وسبب مجازي اما السبب الحقيقي ويسمى سببا محضا وهو ما يكون طريقا للوصول الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم او وجوده اي لا يكون

ثبوته به ولا وجوده عنده بل يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف وجودها الى ذلك الطريق واحترز بقوله طريقا الى الحكم عن السبب المجازي
لانه ليس بطريق اليه وعن العلامة لانه ليس بطريق اليه بل هي دالة عليه وبقوله من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم عن العلة وبقوله
او وجوده عن الشرط وبقوله ولكنه يتخلل عن السبب الذي فيه معنى العلة وعن السبب الذي له شبهة العلة والمراد من السبب في قوله
لا يضاف الى السبب هو اللغوي وهو الطريق ولا يتوهم الدور فعلى هذا لا يكون تسمية الوقت والشهر والبيت وسائر ما ذكر
في بيان الباب الشرائع اسبابا بطريق الحقيقة اذ سببا تضاف اليها فيكون من قبيل العلل مثال ذلك دلالة انسان السارق
على مال انسان للسرقة فانه لم يضمن الدال لان الدلالة سبب محض للاتلاف لان العلة صدور فعل السرقة من الفاعل المختار وذلك
يضاف الى سوء اختياره لا الى الدال وكذا حل قيد عبد الغير فانه طريق لوصول العبد الى الاباق الذي هو مفوت مالية المولى ولكن
يتخلل بينه وبين الاباق فعل قصد فاباق من العبد وهو غير مضاف الى الحل وكذا لو فتح باب الاصطبل فندت الدابة او باب القفص
فطار فانه لا يجب الضمان عليه لان العلة ذهاب الدابة وطيران الطير وذلك غير مضاف الى السبب وكذا لو دفع السكين الى الصبي
ليمسكه فوجأ به نفسه لم يضمن الدافع لان الدفع سبب محض قد تخلل بينه وبين الموت ما هو علة له لا يضاف اليه وهو [illegible] قتل الصبي
نفسه وكذا لو اخذ صبيا حرا من يد وليه فمات في يده بمرض لم يضمن الاخذ شيئا بخلاف ما لو قربه الى بعض المهالك فعطب بواسطة
او البرد او افتراس السبع حيث يضمن عاقلة الاخذ لان السبب هنا في معنى العلة باعتبار الاضافة اليه فانه يقال لولا تقريبه اياه
الى ذلك الموضع لما مات من هذا الوجه ولا يقال لولا اخذه من يد وليه لم يمت من دلية مرضه هذا وكذلك لو قال لصبي ارق هذا
الشجر وانفض ثمرتها لنأكل انت او قال لنأكل نحن فسقط وعطب لم يضمن الآمر لان كلامه سبب قد تخلل بينه وبين السقوط ما هو
علة غير مضافة الى السبب وهو صعود الصبي الشجر لنفعه حتى لو قال لنأكل انا ضمن عاقلة ديته لانه صار في معنى العلة لما كان صعوده
لمنفعة الآمر على الخلوص فيلزمه ما يحدث بسبب المباشر لان الغرم بالغنم وفي قوله لنأكل نحن وقعت المباشرة له من وجه فلم يجب الضمان بالشك
وكذا لو حمل رجل صبيا ليس منه ليحمل على دابة فسقط منها ميتا وهي واقفة او سارت بنفسها او ضمها عاقلة الحامل سواء استمسك على
الدابة بنفسها او لا لان حمله على الدابة سبب السقوط مضاف اليه ما لزمه بسبب السقوط اذا لم يعترض عليه علة تقطع النسبة وان ساقها الصبي
باختيار لم يضمن لانه يقطع النسبة منه وقوله لاعتراض العلة على السبب فانقطع الاضافة اليه تعليل لجميع ما سبق من المسائل لما بينا فان اضيفت
العلة الى السبب صار في معنى العلة وهو القسم الثاني من اقسام السبب مثل قطع القنديل المعلق وشق الزق الذي فيه مائع لان
العلة الثقل والسيلان وذلك امر طبيعي وشق الزق الذي فيه مائع مضاف الى السبب وكذا قطع حبل القنديل وكذلك اشراع الجناح في الطريق ووضع
الحجر فيه وترك الحائط المائل بعد التقدم والاشهاد عليه كله سبب في معنى العلة اذا لم يتخلل منه وبين الحكم ما يصلح ان يضاف اليها الحكم وكذا ادخال
الدابة في زرع الغير حتى اكل الزرع سبب في معنى العلة اذا لم يتخلل منه وان الحكم ما يصلح ان يضاف الحكم اليه ولهذا كان موجبا عليه ضمان التلف
كذا قود الدابة وسوقها في معنى العلة اذ هما طريق الوصول الى الاتلاف لكنه غير موضوع لان يكون علة بل علة التلف وطئ الدابة لكنه في معنى العلة الا يرى ان
الحكم يضاف اليهما يقال اتلفه بقوده وسوقه يدل عليه ان الدابة تمشي على طبع القائد والسائق وكذا لو اخذ الصبي من يد وليه وقربه الى مسبعة
حتى افترسه السبع لو قال له ارق هذه الشجرة او انفض اي او حمله على الدابة فسقط منها فان هذه الاشياء ليست في معنى العلة لما ذكرنا وكذلك
شهادة الشهود بالقصاص سبب لهلاك المشهود عليه في حكم العلة لان الشهادة غير موضوعة للقتل لكن طريق وقضاء القاضي بعد الشهادة لا عن اختيار دفعه و
كذلك استيفاء الولي لكن اوجب الكفارة وضمان الارش والقصاص على الشهود لو رجعوا لانها جزاء المباشرة ولم يوجد فلو قال رجل لآخر تزوج
هذه المرأة فانها حرة فتزوجها وولدت له ولدا ثم ظهر انها كانت امة لم يرجع على الدال بقيمة الولد لانه صاحب سبب محض لانه تخلل بين السبب وبين الحكم علة

لا يضاف الى التسبب وهو تزوج اياها بخلاف ما اذا تزوجها منه على انها حرة لانها صارت في معنى العلة لان ما لزم عليه لزم بالاستيلاد
والاستيلاد ثابت بالتزوج لانه وضع له والمزوج صاحب العلة فيضاف الحكم اليه وكذا الموهوب له اذا استولد الجارية الموهوبة ثم
استحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب وكذا المستعير اذا اتلف العين باستعماله ثم ظهر الاستحقاق وضمن قيمتها لا يرجع بالقيمة على المعير
لان كل واحد منهما سبب محض وقد تخلل بينه وبين الولد والعين ما هو علة غير مضافة اليه وهو الاستيلاد والاستعمال المفضي الى التلف
وبهذا الخلاف المشتري اذا استولدها ثم ظهر الاستحقاق فانه يرجع بقيمة الاولاد لان البائع صار كفيلا بما شرط عليه من البدل كانه قال ضمنت
لك سلامة الاولاد وان الولد يسلم لك فانا ضامن لك ما يلزمك بسببه وهذا الضمان لا يشبه التبرع وانما يصح بعقد المعاوضة
لاقتضائه سلامة بسلامة او لان بمباشرة عقد الضمان التزم له صفة السلامة عن العيب ولا عيب فوق الاستحقاق وبمباشرة عقد
التبرع لا يصير ملتزما سلامة المعقود عليه عن العيب وعلى هذا يخص المحرم جواب عما يقال ان المحرم والمودع يضمنان بالدلالة
على صيد الحرم ومال الوديعة مع ان الدلالة سبب محض لتلف الصيد والوديعة كدلالة السارق اذ تخلل بينها وبين الحكم فعل فاعل مختار
فقال لا نسلم بان وجوب الضمان على المحرم والمودع باعتبار التسبب بل باعتبار المباشرة وبيان ذلك ان المحرم بعقد الاحرام التزم امن
الصيد وامانه في البعد عن ايدي الناس وامنهم فيصير بالدلالة المبلغ خاينا من حيث ازالة الامن للصيد وكذا المودع بعقد الوديعة
التزم الحفظ بترك التضييع وبالدلالة يصير مضيعا بخلاف غير المودع فانه لو ضمن انما يضمن بالسبب المحض وذا لا يجوز ولا يلزم على ما قلنا ما اذا
الانسان الى سلطان ظالم في حق آخر بغير حق حتى غرمه مالا فان الساعي يضمن مع انه سبب محض تخلل فعل فاعل مختار بينها وبين التغريم لان
ذلك لا يروى عن السلف بل اختاره بعض المتاخرين لغلبة السعاة في زماننا قال الامام انه لا يفتى به بل يقال للقاضي ان يعزره حسما
لمادة فساد السعاية واما الثالث وهو السبب الذي له شبهة بالعلة فمثل حفر البئر في الطريق فانه سبب للقتل لانه طريق للوقوع
وليس بعلة له بل العلة ثقل الماشي والسبب المطلق مشتبه فيه فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلل من حيث ان الحكم يضاف
اليه وجودا عنده لا ثبوتا به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولا حرمان الارث لان ذلك جزاء المباشرة ولم يوجد لكنه يجب الدية عليه
لان ذلك بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا الى حفره وهو متعد بطريق التعدي حتى لو اعترض عنه فعل ما يمكن اضافة
الحكم اليه كدفع دافع اياه يكون الضمان على الدافع دون الحافر وكذا اذا تزوج الرجل صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة
حتى حرمتا عليه فان الزوج يغرم للصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد فلا يرجع عليها
لان ثبوت الحرمة بالارتضاع وذلك فعل وجد من الصغيرة الا ان الارضاع الذي اتيا به سبب من الكبيرة له شبهة العلة من حيث ان الحكم
يضاف اليه وجودا عنده وقد كانت متعدية في ذلك فيلزمها ضمان العدوان بخلاف المحرم اذا نصب فسطاطا فتعلق به صيد فتلف
او حفر بئرا في المفازة للاستقاء فوقع فيها صيد فانه لا يضمن لان نصب الخيمة والحفر للاستقاء ليس بتعد منه وضمان السبب لا يكون الا عند التعدي
واما الرابع وهو الذي يسمى سببا مجازا فمثل اليمين بالله تعالى فانها تسمى سببا للكفارة باعتبار الصورة وكذا النذر المعلق بشرط لا يريد كونه سببا
لوجوب المنذور مجازا لانه ينعقد به ليمتنع ما يجب المنذور عند وجوده وهو نقيض الشرط وانما يصير سببا بعد زوال المانع وكذا تعليق الطلاق والعتاق
بالشرط يسمى سببا للطلاق والعتاق مجازا لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا للوصول الى الحكم وانما قال ادنى لان السبب الذي
في معنى العلة طريق الى الحكم مع نوع تاثير فيه فالذي لا تاثير له يكون ادنى حالا منه بالنسبة الى الحكم واليمين تعقد للبر لان الغرض من عقدها البر
سواء كان يمينا بالله او بغيره وذلك ان الشيء الذي يعقد للبر لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله تعالى ولا الى الجزاء في اليمين بغير الله تعالى
لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع من الشيء سببا لثبوته وطريقا اليه الا انه لما كان

يرى ان التعليق في قوله تعالى وسبعة اذا رجعتم كيف اخرج التمتع من ان يكون سببا لصيام السبعة قبل الرجوع من مناسك لو اداه لا يجوز لانه لما
علق بشرط الرجوع فقبل وجود الشرط لا يكون التمتع سببا حقيقة فيكون الاداء قبل انعقاد السبب وذا لا يجوز بخلاف قوله تعالى فعدة من ايام
اخر حيث لم يخرج شهود الشهر من ان يكون سببا حقيقة لانه اضاف الصوم الى وقت ولم يعلقه بالشرط فلا يعدم السببية قبل وجود الوقت مع
فلا يمنع جواز الاداء فيه كتعجيل الزكوة قبل الحول كذا اي المذكور او كل واحد منهما لما كان بعرض ان يزول المانع ويصير طريقا للوصول الى وجوب
الكفارة او الجزاء يسمى سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه كما في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا الى انه ان اراد بالسبب العلة كمن مجازا كما
ذكر وان اراد به السبب المحض فلا نم انه مجاز بل هو حقيقة فيتامل وهذا عندنا اي تسمية كل واحد من هذه الاشياء سببا مجازا هذا عندنا حتى لم يجوز
التكفير قبل الحنث لانه قبل السبب وجوزه الشافعي بالمال وكذلك في الطلاق والعتاق لان المعلق ليس بسبب ولا يحتاج الى المحل عند التعليق والشافعي
جعل كل واحد منهما سببا في معنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فلم يجوز تعليق الطلاق
والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله وقد مر بيانه في جزء المسائل فيما تقدم وعندنا لهذا المجاز اي الذي سميناه سببا مجازا شبهة
الحقيقة اي شبهة كونه سببا حقيقة من حيث الحكم خلافا لزفر فان عنده المعلق بالشرط خال عن شبهة الحقيقة اي شبهة كونه سببا بل هو مجاز محض
ومبني ذلك على مسألة التنجيز اي يظهر ثمرة الخلاف في ان التنجيز بالثلاث هل يبطل التعليق ام لا يعني اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فعندنا يبطل اليمين بتنجيز الثلاث حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ثم وجد الشرط لا يقع وعنده لا يبطل ويقع الثلاث عند وجود
الشرط هو يقول ان المعلق بالشرط ليس بطلاق ولا سبب قبل وجود الشرط فليس فيه شبهة السببية بوجه واما يجري في اليمين ويحتاج الى الذمة واشتراط الملك
عند التعليق ليترجح جانب الوجود على جانب العدم حتى يصح ايجاب اليمين به وهذا غير معتبر بحالة البقاء الا ترى انه صح تعليق الطلاق بالملك
بعد الطلقات الثلاث وان عدم المحل ولان ما نحن فيه اولى لان البقاء اسهل من الابتداء ونحن نقول المعلق بالشرط وان لم يكن تطليقا
سببا في الحال ولكن فيه شبهة السببية بناء على ان التعليق يمين وجب البر لا محالة والبر مضمون بالطلاق ومثلا على معنى انه لو فات البر
لزمه الطلاق بمنزلة الغصب موجبه رد العين على المختار وانه مضمون بالقيمة على معنى انه لو فات رد العين لزمه رد القيمة ثم العصمة في باب الغصب
حال قيام العين شبهة الوجوب حتى صح الرهن والكفالة بالمغصوب مع ان الرهن والكفالة لا يصحان الا بالدين القائم في الحال وكذلك لو ابرا الغاصب
عن الضمان يصح حتى لو هلك العين بعد ذلك لا شيء عليه مع ان الابراء عن العين لا يصح فكذلك هنا لما كان البر مضمونا في الحال بالطلاق ثبت للتعليق
شبهة التطليق وشبهة الشيء لا تثبت بغير محل في الحقيقة الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت في البهائم ولا شبهة البيع في الحر لما لم يتصور حقيقة النكاح والبيع
فيهما فاذا فات المحل بالتنجيز بطل التعليق ضرورة والذي يحقق ما ذكرنا ان الجزاء طلقات هذا الملك لانها هي المانع من الحنث فيشترط بقاؤها عند الشرط
فيحصل معنى التخويف والطلقات الملك سوى غير متيقن الوجود عند الشرط اذ الظاهر عدم ما يحدث وقد فات ذلك فبتنجيز الثلاث لان حكم
الطلاق زوال حل المحل به من المحل ولا يتصور لذلك بعد حرمة المحل بالطلقات فلا تبقى اليمين لان ما يرجع الى المحل يستوي فيه البقاء والابتداء فان قيل
المسألة لو قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر فباعه ثم اشتراه فدخل الدار فانه يعتق قلنا العبد بصفة الرق محل العتق وبالبيع لم يفت تلك الصفة
حتى لو فات بالعتق لم يبق اليمين بخلاف الاضافة الى الملك جواب عن المسألة التي استشهد بها زفر على ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء
المحل يقال وهذا بخلاف الاضافة الى الملك لان انعقاده ليس باعتبار الملك والملك في الحال بل بمعنى الملك في الملك عند وجود الشرط والمانع
انه جعل مانع اليمين وهو المنع من مباشرة الشرط بدون الملك في الحال خوفا من نزول الجزاء فصار هذا التعليق مثل سائر الشروط
قائما في المحل بل هو اولى بالصحة لان نزول الجزاء قطعي عنده عند وجود الشرط بخلاف سائر الشروط ولا يلزم بقاء الظهار اشارة الى جواب ما يقال انه
من ظاهر امرأته ثم طلقها ثلاثا فانه يبقى الظهار كما كان وينبغي ان يبطل بالتنجيز لانعدام المحل ولهذا لا ينعقد ابتداء عند انعدام المحل واجاب بان الظهار

تحريم للفعل لا تحريم للحل الاصلي الثابت في المحل نظرا الى الجنس لانه يشبه الحلة بالحرمة بالتابيد والطلقات الثلث لا تنافي هذا
التحريم بل يمنع الا ان قيام النكاح لما اشترط في الابتداء بالنص قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم فلا يشترط بقاؤه لبقاء
المشروط لما عرف ان شرط الانعقاد لا يلزم ان يكون شرط البقاء كالشهود في النكاح بخلاف الطلاق لانه تحريم للحل العارض الثابت بالنكاح
وقد فات ذلك بتنجيز الثلاث فيفوت التعليق لفوات محله فان لم يشترط البقاء الظهار قيام النكاح وجب ان لا يرتفع الظهار بالرضاع الطارئ
عليه قلنا نعم من هذا الوجه اي من حيث ان قيام النكاح ليس بشرط لبقاء الظهار لا يرتفع الظهار ولكن انما يرتفع لما بين حكمي الرضاع والظهار
من التنافي اذ حكم الرضاع الحرمة المؤبدة وحكم الظهار الحرمة الموقتة وتنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات فلا يتصور اجتماعهما في محل واحد
هذا من فصل القول بموجب العلة   واما العلة اعلم ان العلة لغة عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل ومنه سمي المرض علة لان بحلوله
يتغير حال الشخص من القوة الى الضعف وشريعة عبارة عما يجب الحكم به معه احترز بقوله يجب عن العلامة والشرط والسبب وعلة العلة اذ المراد بوجوبه
به ان يكون مؤثرا فيه ولا واسطة واحترز بقوله معه عن قول بعض اصحابنا حيث قالوا ان العلة الشرعية كالكسر مع الانكسار والشرعية وقالوا ان العلة
تقارن معلولها زمانا وتعذر بها علية بالزمنية والشرعية بعضها   وهي ستة اقسام منظور فيه لان العلة بالتعريف المذكور لا تتناول
الا القسم الاول وذلك ظاهر ولا يمكن ان يجعل المقسم ما يصدق عليه العلة لان عود الضمير الى المعرف يأباه احدها ان يكون علة اسما ومعنى
وحكما كالبيع المطلق للملك فان البيع علة للملك اسما لانه وضع في الشرع لاثباته ومعنى لكونه مشروعا بهذا الموجب ومؤثرا فيه وحكما لانه يثبت
متقارنا له وكذا النكاح للحل وهذا هو الذي يسمى علة حقيقة ويسمى علة مطلقة وثانيها ان يكون علة اسما لا معنى ولا حكما كتعليق الطلاق والعتاق
بالملك وثالثها ان يكون اسما ومعنى لا حكما كالبيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فانه علة اسما لان الحكم يضاف اليه شرعا ومعنى لانعقاده
شرعا لافادة هذا الحكم ودلالة كونه علة لا سببا لان المانع وهو حق المالك والخيار اذا زال بالاجازة في البيع الموقوف او بمضي مدة الخيار
ثبت الحكم الى الملك للمشتري من حين الايجاب اي العقد حتى يملك المشتري بزوائد المتصل والمنفصل جميعا ولو كان سببا لم يكن
كذلك فان المسبب يثبت مقصورا لا مستندا الى وقت وجود السبب والاخير ان القول بتراخي الحكم لمانع لا يستقيم على مذهب من لا يرى
التخصيص وهو من ينكر لانه قال لما انكر التخصيص هذا وجه والعلة حقيقة والبيع بشرط الخيار ليس بعلة حقيقة لكونه ليس بعلة حكما لتخلف الحكم عنه
فلا يكون هذا تخصيصا لانا نقول نعلل هذا لا يتصور التخصيص مع تمام العلة حقيقة لان الحكم اذا تخلف عنها لم يكن علة حقيقة فيرتفع الخلاف لكن ان
يجاب عنه   وكذا عقد الاجارة اي مثل ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة علة لملك المنفعة والاجرة اسما لانه وضع له ولذلك
اليه ومعنى لانه المؤثر في اثبات الملك في المنفعة والاجرة دون حكم لا حكما لانه ورد على المعدوم وهو منافع والمعدوم ليس بمحل للملك واذا لم يثبت الملك
في المنافع بنفس العقد لم يثبت في بدلها ايضا في الحال وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن فيثبت انه ليس بعلة حكما ولكونه علة اسما
ومعنى وكذا الايجاب المضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت في المستقبل وكذا النذر المضاف الى المستقبل علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف
اليه ومعنى التأثير فيه لا حكما لتأخيره الى الزمان المضاف اليه لغير الحاصل في الحال لكنه يشبه الاسباب يعني ان كل واحد من عقد الاجارة والايجاب المضاف
يشبه الاسباب اما عقد الاجارة فلانه يصح في الحال بنسبتها الى العين التي هي محل المنفعة لكنه بالنسبة الى ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجود المنفعة
كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء ولهذا قال مشايخنا ان الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة
ولكن يستقر ثبوت الملك في الاجرة على حال استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم العين ولا يستند الى وقت العقد لان اقامة العين مقام المنفعة
في حق صحة الايجاب والقبول لا في حق ملك المنفعة واذا صح فيه معنى الاضافة الى المستقبل ثبت فيه شبه السبب لان اضافة العقد الى زمان مستقبل
يوجب عدم علية العقد في الحال وهو مفض الى ملك المنفعة بواسطة انعقاده عند وجود المنفعة فكان له شبه بالاسباب بخلاف البيع الموقوف

والبيع بشرط الخيار فان انعقاده يثبت في الحال لقيام المعقود عليه حال العقد فلم يحتج فيهما الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لهما شبه الاسباب فاستند
الحكم فيهما الى زمان الايجاب واما الايجاب المضاف فلانا لما بينا ان الاضافة التقديرية اوجبت شبه السببية فحقيقة الاضافة اولى بذلك فيثبت
الحكم عند مجيء الغد مقتصرا لا مستندا الى اول الايجاب فان قلت لما كان علة شبه السبب وجب ان يجعل من القسم الرابع لا من القسم الثالث اتباعا
للامام شمس الائمة السرخسي لانه قال قد جعل بعض مشايخنا الايجاب المضاف الى وقت من القسم الرابع لكن الاصح عندي انه من القسم الثالث فانه علة
اسما ومعنى لا حكما ولهذا قلنا لو نذر ان يتصدق بدرهم غدا فتصدق به قبل مجيء الغد جاز عن المنذور ولو كان نظير القسم الرابع لما كان حكم جواز عن المنذور
الى مجيء الغد كما في تعجيل الركن في البدني كالصوم والصلوة لا يجوز تعجيله قبل مجيء ذلك الوقت عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد رحمه الله وتحقق هذا القول يحقق القسم
الرابع والرابع منها علة تشبه السبب وهو ما يوجد ركن العلة بمعنى هو ان يكون ما يضاف اليه الحكم اصله موجودا وصفته منتظرا اي يتوقف وجوده فيتراخى
الحكم الى وجود ذلك الوصف فمن حيث وجود الاصل كان علة لان الوصف تابع للاصل ومن حيث ان كونه موجبا للحكم باعتبار الوصف وهو منتظر الوجود
كان طريقا للوصول اليه فكان سببا وهو حرف لما ذكرنا من الاجارة والايجاب المضاف ليسا من هذا القسم ومثال ذلك النصاب في
اول الحول للزكوة فانه ما هو ركن العلة قد وجد اسما لانه وضع له ومعنى لكونه مؤثرا في حكمه اذ الغنى يوجب المواساة والغنى في النصاب وفي حكمه
لكنه تراخى حكمه وصفه وهو النماء لان النصاب انما جعل علة بصفة النماء اذ قال عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول وبانعدام صفة النماء لان النصاب
انما جعل علة لان ما لا ينعدم اصل المال الذي يضاف اليه هذا الحكم شرعا لكنه تراخى في حكم النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجود وصف النماء
اشبه النصاب قبل الحول الاسباب ولما كانت العلية اصلا فيه كان الوجوب ثابتا من الاصل في التقدير فلهذا صح التعجيل قبل الوصف خلافا لمالك
ولا يكون المؤدي زكوة في الحال خلافا للشافعي رحمه الله لعدم وصف العلة فاذا تم الحول ونصابه كامل جاز المؤدي عن الزكوة باعتبار ان الاداء وجد بعد وجود
العلة ولو كان النصاب سببا محضا لم يكن المؤدي قبل وجود العلة محسوبا عن الزكوة المؤدى قبل الحول فاذا تم الحول ونصابه غير كامل
كان المؤدي تطوعا حتى لو كان قائما في يد الامام كان له ان يسترده بخلاف ما اذا دفع الى الفقير لانها تمت قربة وان لم يتم زكوة فان قيل قد ذكر
في التجنيس انه لو عجل الزكوة الى الفقير فصار غنيا قبل الحول او ارتد والعياذ بالله جاز المؤدي عن الزكوة ولو صار المؤدي زكوة عند الحول لشرطت
اهلية المصرف عنده قلنا قد ظهر مما ذكرنا ان المؤدي انما يصير زكوة عند تمام الحول من حين الاداء فيعتبر اهليته فشرط اهلية المصرف عند الاداء لا عند
تمام الحول فكان استغناؤه وارتداده قبل الحول وبعده سواء   وكذا مرض الموت علة الحجر من التبرعات فيما هو حق الوارث من الهبة والصدقة
والمحاباة ونحوها لكن بصفة اتصال الموت به اذ علة الحجر مرض الموت لا مطلق المرض وهذا امر منتظر فكان الموجود في الحال علة شبه السبب فاذا اتصل
به الموت استند حكمه الى اول المرض حتى كان للورثة ولاية ابطال تبرعاته بما زاد على الثلث واذا برأ من مرضه كان تبرعه نافذا لان العلة لم تتم
وصفها وهذا اشبه بالعلل من النصاب اي معنى العلية في مرض الموت ارجح منه في النصاب لان الوصف الذي تراخى الحكم اليه وهو الموت حادث
من المرض لان الموت يحدث من المرض بترادف الآلام فكان بمنزلة علة العلة بخلاف النصاب فان الوصف الذي تعلق به الحكم وهو النماء غير حادث
به لان النماء الحقيقي وهو الدر والنسل والسمن وزيادة المال والنماء الحكمي وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل بسومها في المرعى وسفادها وكثرة
رغبات الناس وتغير الاسعار الحادث بخلق الله تعالى فيكون الانفصال عنه ومثل الحكم من هذا القسم سوى شبهه بالسبب   وكذا الجرح علة
وجوب الكفارة في الآدمي والقصاص بصفة السراية حتى جوز اداء الكفارة بالمال والصوم قبل السراية واذا اتصل به الموت كان المؤدى جائزا عن
الواجب وهذا لان السراية لما كانت صفة للجرح لانه فعل جارح سار كان عدم الوصف مانعا عن الوجوب لا عن التعجيل موقوفا على تمام العلة بوصفها
وكذا علة العلة وهو ان يكون العلة موجبة للحكم بواسطة هي من موجبات العلة الاولى فيكون بمنزلة علة يوجب الحكم بوصف لكن الوصف قائم
بالعلة فكان الحكم ثم يكون مضافا الى العلة دون الحكم ههنا انما يكون مضافا الى العلة دون الواسطة وانما فصل عما قبله لان التأخير هنا الى امر

في حكم العلة لا الى حقيقة العلة الا يرى ان الشراء لا يوصف بالملك وذلك نحو الرامي فانه يوجب تحرك السهم ومضيه في الهواء ونفوذه في المرمى
بالرمي وذلك هو المؤثر في زهوق الروح والحكم قد تراخى عن الرمي الى وجود هذه الوسائط حتى لم يجب القصاص بحال الرمي لكن هذه الوسائط
لما كانت من موجبات الرمي كان الرمي علة لا سببا حتى وجب القصاص على الرامي ولم يجر هذه الوسائط مشبهة فيه ونحو شراء القريب فانه
للعتق بواسطة الملك اذ الشراء يوجب الملك والملك في القريب يوجب العتق بالحديث فيصير العتق مضافا الى الشراء حتى لو اشتراه ناويا كفارة
يتأدى به والتزكية اي التزكية عند ابي حنيفة هو في معنى علة العلة اذ علة ظهور الرجم شهادة الشهود وعلته صيرورة الشهادة موجبة للحكم
التزكية فيكون الحكم مضافا الى التزكية من هذا الوجه حتى ان المزكين يضمنون الدية اذا رجعوا اعتمدوا عنده ولكن لما كانت التزكية صفة للشهادة و
… الحكم مضافا الى الشهادة ايضا في حق الزانيين رجمهما وخامسها ما هو علة معنى وحكما لا اسما كآخر الوصفين اعلم ان الحكم اذا تعلق بوصفين
احدهما غير مؤثر يكون المؤثر علة والآخر شرطا اما اذا كانا مؤثرين كان آخرهما وجودا علة معنى لكونه مؤثرا فيه وحكما لان الحكم يوجد عنده ويضاف
اليه لا اسما لان العلة تتم بوصفين جميعا فلا يكون احدهما علة حقيقية لا يقال لا يشارك الوصف الاول الثاني في الايجاب فينبغي ان يضاف الحكم اليهما
لانا نقول لا ترجح الثاني على الاول بوجود الحكم عنده صار حكم الاول موجودا وصار الحكم مضافا الى الوصف الاخير كالقدح الاخير من السكر
والقدح الاخير في السكر وذلك كالقرابة المحرمة للنكاح والملك للعتق في القريب فان كل واحد منهما مؤثر في العتق اما القرابة فلانها توجب الحرمة التي
يوجب الصلة واما الملك فلقوله عم من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه ويثبت العتق بثبوت كل واحد منهما فكان المجموع علة واحدة ويضاف
العتق الى الآخر منهما فان تأخر الملك عن القرابة اضيف العتق اليه حتى يصير المشتري معتقا ويصح به الكفارة عند الشراء ولو لم يكن الحكم مضافا
الى الوصف الاخير بل الى المجموع لما كان الشراء اعتاقا ولما وقع عن الكفارة وان تأخرت القرابة اضيف اليها حتى لو ورث اثنان … عبدا
مجهول النسب او اشترياه ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان المدعي يصير معتقا بواسطة القرابة والا لما غرم لعدم الصنع منه
كما لو ورثا قريب احدهما فان قيل ينبغي ان يضاف الحكم الى الشاهد الآخر حتى يضمن كل المتلف عند الرجوع قلنا الشهادة انما تعمل بقضاء
القاضي والقضاء يتعلق بالمجموع وعند ذلك لا ترجح للبعض على البعض ولا أول شبه العلة وليس بسبب محض كما ذهب اليه بعض مشايخنا لانه
ليس بطريق ثبوت الحكم بعلة اخرى كسائر الاسباب بل هو مؤثر في اثبات الحكم لما بينا وليس على صفة العلل ايضا لفوات الشطر
الثاني من العلة فله شبه العلل ولهذا قلنا ان حرمة النساء تثبت باحد وصفي علة الربوا وهما القدر والجنس حتى لو اسلم قوهيا في قوهي
لا يجوز لوجود الجنس وكذا لا يجوز لو اسلم شعيرا في حنطة لوجود القدر وذلك لان الربوا النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة
عرفا فثبتت حرمتها لشبهة العلة لا يقال حقيقة الفضل لم يحرم بشبهة العلة فلأن لا يحرم شبهة الفضل اولى لانا نقول ما ذكرنا محرم والمحرم راجح
على المبيح ولان حرمة النساء اسرع ثبوتا من حرمة الفضل لقوله عم اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكونا يدا بيد فكذا قيل
ولعل … لا نم ان حرمة ربوا النسيئة انما تثبت باحد وصفي علة الربوا لان له شبهة العلل بل لكونه علة تامة لربوا النسيئة
كما دل عليه الحديث والا يلزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وهو لا يجوز ولا تثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولهذا علة معلولة في الشرع
فلا تثبت بما دونها في الدرجة ولا يلزم علينا شبهة فضل الجودة عند وجود احد الوصفين لان الجودة والرداءة سقط اعتبارهما مع حصول الوصفين بالنص
والاجماع فمع حصول احدهما اولى ان تسقط وسادسها ما هو علة اسما وحكما لا معنى كالسفر والمرض للرخصة فان الرخصة في الشرع مضافة اليهما و
كان كل واحد منهما علة اسما وحكم الرخصة بالفطر ونحوه يثبت عند وجودهما فكانا علتين حكما واما المعنى المؤثر في هذه الرخصة فهو المشقة التي تحصل
بالصوم دون المرض والسفر واليه اشار بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وكذا النوم علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما
لانه يثبت عند النوم لا معنى اذ المعنى المؤثر في الحدث خروج النجس من البدن او من احد السبيلين على حسب ما اختلف العلماء فيه وذا استرخاء … النوم

ثم ان المرض متنوع الى ما يكون سببا للمشقة والى ما ليس كذلك وكذا النوم متنوع الى ما يكون سببا لخروج النجاسة باسترخاء المفاصل والى ما لا يكون
كذلك فما هو سبب للمشقة والحدث من المرض والنوم اقيم مقامهما تيسيرا وما لا يكون كذلك فلا بخلاف السفر فانه لا يتنوع فان المسافر وان
كان في رفاهية لا يخلو عن مشقة عادة ولهذا قلت المسافة ستة آية غير انها قد تقل وقد تكثر ولا يمكن الوقوف عليها فسقط المشقة اصلا وتعلق
الحكم في كل الاحوال بالسفر وكذا استحداث ملك الوطي بملك اليمين علة لوجوب الاستبراء اسما وحكما لا معنى لان المؤثر في وجوب الاستبراء
صيانة مائه عن الخلط بماء آخر فانه حرام بالحديث والوطي من المشتري يوجب ذلك على اعتبار وجود العلوق من البائع لكن الشغل لما كان امرا
باطنا اقيم السبب الداعي اليه وهو استحداث الملك مقامه بخلاف ملك النكاح لان زواله لا يكون الا عن تربص موجب للبراءة فالحلال
الوطي للزوج الثاني بدون الاستبراء لا يؤدي الى الخلط وهذا في الحاصل نوعان اي اقامة الشيء مقام غيره نوعان اقامة الداعي الى السبب
المفضي الى الشيء مقام المدعو وهذا النوع يكون لمعنيين احدهما دفع الحرج عن الناس كالسفر والمرض فان كلا منهما سبب داع الى المشقة والعجز
اقيم مقام المشقة وحقيقة العجز دفعا للحرج وثانيهما الاحتياط كالمس والتقاء الختانين في كونه موجبا للاغتسال فانهما سببان داعيان الى
خروج المني والمني اقيما مقام الخارج احتياطا في العبادات والثاني اقامة الدليل مقام المدلول والفرق بين الداعي والدليل ان الداعي لا يخلو عن تأثير
الى المسبب او فضاء اليه والدليل يخلو عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول لا غير وهذا يكون لمعنى واحد فقهي وهو العجز عن الوقوف على الحقيقة
والفرق بين الحرج والعجز ان الاول ما يمكن الوقوف عليه لكن بعسر والثاني ما لا يمكن الوقوف عليه اصلا وذلك مثل الاخبار عن المحبة والعداوة اقيم
مقام المحبة والعداوة في قوله ان كنت تحبيني او تبغضيني فانت طالق فقالت احبك او ابغضك حتى وقع الطلاق عليها بمجرد الاخبار لان اخبارها
دليل على وجود ما جعل شرطا فاقيم مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس لا يقع الطلاق
لانه يشبه التخيير والتخيير يقتصر على المجلس وكذا الاقدام على الطلاق زمان الطهر … تجدد الرغبة دليل مساس الحاجة الى الطلاق فاقيم
الدليل مقام المدلول ضرورة العجز عن الوقوف على المدلول واما الشرط اعلم ان الشرط في اللغة العلامة ومنه الشروط للصكوك
لانها علامات دالة على التوثق ويسمى ما علق به الجزاء شرطا لانه علامة لنزوله واصطلاحا عبارة عما يتوقف عليه تحقق الشيء ويكون خارجا عنه
غير مؤثر فيه ثم ما يطلق عليه الشرط ينقسم بحسب الاستقراء الى خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما
وشرط هو في معنى العلامة اما الشرط المحض فهو ما يمتنع به وجود العلة اي ما يمنع بسبب التعليق به وجود العلة فاذا وجد وجدت العلة و
يصير وجود الحكم مضافا اليه دون وجوبه كما في قوله لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الشرط وهو الدخول
ويصير عند وجوده مضافا اليه وجودا عنده لا وجوبا به بل وجوبه بقوله انت طالق وهذا المعنى لازم لشرط كل شيء حتى اركان العبادات كالقيام
والقراءة والركوع والسجود للصلوة تنعدم لعدم شروطها من الطهارة والنية وكذلك المعاملات فان ركن النكاح هو الايجاب والقبول لا ينعقد
به العقد الا عند وجود الشرط وهو الشهود وكذلك العلم لما كان شرطا للتكليف قلنا ان النص النازل لا حكم له في حق من اسلم في دار الحرب
ولم يعلم بوجوب العبادات حتى مضى زمان ثم علم بذلك فانه لا يلزمه قضاء شيء منها وان وجد علة الوجوب والوقت لفقد شرطه
وهو علم العبد بالخطاب اما اذا اسلم في دار الاسلام فانه يلزمه القضاء لان العلم ليس بشرط ولكن لان شيوع الخطاب في دار الاسلام
اقيم مقام العلم به وانما يعرف الشرط بصيغته اعلم ان مشايخنا منهم القاضي ابو زيد قالوا ان الشرط في قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا اي قدرة
على اداء بدل الكتابة او امانة وديانة مذكور على وفق العادة اي العادة جرت بان المرء انما يكاتب عبده اذا رأى فيه خيرا فليس لهذا الشرط حكم
بل ذكره والسكوت عنه بمنزلة وكذلك في قوله ومن لم يستطع منكم طولا الاية وقوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم اذ
القصر غير متعلق بالخوف اتفاقا فرد المص ذلك وقال صيغة الشرط وجوده لا تخلو عن معنى الشرط خصوصا في كلام الله تعالى لانه يؤدي الى الالغاء
لهذا الشرط فيكون ذكره لغوا وكلام الله تعالى منزه عن ذلك واشار الى الجواب عن تمسكهم بقوله الجواب عن قوله فكاتبوهم ان الامر كما يكون

يكون للايجاب يكون للندب وهو المراد به ههنا بدلالة السياق وهو قوله تعالى وآتوهم من مال الله الذي آتاكم فقد جاء في التفسير ان المراد به حط بعض
بدل الكتابة وانه مندوب فكذا الاول اذ الاصل في الكلام ان يسير دستورا واحدا وان كان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم والندبية
متعلقة بهذا الشرط وكذا آية الطول غير مذكورة على وفاق العادة بل لبيان الندب فان نكاح الامة مع طول الحرة وان مباحا الا انه غير مندوب
اليه وانما يندب اليه عند عدم طول الحرة وكذا قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ليس بمحمول على
وفق العادة بل هو بمعنى الشرط حقيقة لان المراد به قصر الاحوال وهي ان يومي على الدابة عند الخوف او يخفف القراءة والركوع والسجود والتسبيح
هو المروي عن ابن عباس وقصر الاحوال بالكراهية معلق بقيام الخوف عيانا لا بنفس السفر اما قصر الذات فمتعلق بنفس السفر
فان قيل هذا مناقض لما ذكر في باب الرخصة من الاستدلال بحديث عمر بقوله فان من قوله انقصر الصلوة ونحن آمنون وتقرير النبي عليه السلام ذلك على ان
المراد به قصر الذات قلنا انما يلزم التناقض ان لو كان سؤال عمر بعدما فهم شيئا من الآية معلق قصر الذات من الآية وهو ممنوع بل جاز ان يكون ذلك
لظنه ان الوقت سبب الاربع في حق الكافة كما ذهب اليه الشافعي لكن جرى التخفيف فيها بقدر الخوف فينبغي ان يتقيد به على الاصل ولظنه
ان آية القران تقتضي اتمام الصلوة فلما جاز القصر في السفر مع الامن تعجب منه وسأل ذلك على هذا المحل ذهب ما في العقائد المتكلم انا نقول
ايه التفسير اختلفوا في تفسير هذه الآية فبعضهم حملوه على قصر الذات وابن عباس حملها على قصر الاحوال فالمشايخ حملوها على التفسيرين لا يوجبن
باعتبار القولين ومثله لا يعد مناقضا الا ترى ان الامام فخر الاسلام اورد النظير للمشترك تارة وبطريق المجاز اخرى لما عرف اختلاف اهل
اللغة فيه ولم يعد ذلك مناقضا اتفاقا او نقول حمله على قصر الحال في هذا الباب في معرض الاعتراض على القائلين بان الشرط ينفي الحكم
العادة لا في مقام الاستدلال والسائل لا مذهب له فلا يتوجه عليه انك ناقضت لما ذكرت لان المراد بقصر الذات   وكذا دلالة الشرط
اي كما لا يملك صيغة الشرط من معناه كذا لا يملك دلالة الشرط عن مدلوله ومعنى الشرط مثل قول الرجل المرأة التي اتزوجها طالق والمرأة التي يدخل
الدار من نسائي طالق هذا الكلام في معنى الشرط دلالة متوقف وجود العلة على وجود التزوج والدخول لان التزوج والدخول دخلا على الملك
وهي المرأة الغير المعينة والوصف في النكرة معتبر لتعرفها به واذا اعتبر تلك الصفة فيها صارت الصفة في معنى الشرط لان الشرط ما يكون على خطر
الوجود ويتوقف نزول الجزاء عليه وقد وجد ذلك فيما نحن فيه وصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق الا انه يستقيم ذكر الجزاء بدون الفاء
ايضا عملا بالشبهين كذا ذكره العلامة النسفي   بخلاف المعين اي بخلاف ما لو دخل الوصف على المعين بان اشار الى امرأة وقال هذه
المرأة التي اتزوجها او هذه المرأة التي تدخل الدار طالق حيث لم يجعل دلالة الشرط لان الوصف في المعين لغو فيبقى قوله هذه المرأة طالق الآية
ويتنجز في المنكوحة   ولو اي صيغة الشرط في الوجهين اي المنكر والمعرف فقبل ان يقول ان تزوجت امرأة فهي طالق او يقول ان تزوجت
هذه المرأة فهي طالق يتعلق الطلاق بالشرط في الوجهين ولقائل ان يقول قولهم بان معنى الشرط لا يملك الشرط اصلا مناقض قولهم ان المعلق
بالشرط لا يوجب العدم عند العدم والتوفيق من كلاميهم صعب والشرط الذي في حكم العلة هو كل شرط لا يعارضه علة صالحة لان
يضاف الحكم اليها والاولى ان يزيد قيدا في تعريفه ونقول لا يعارضه علة ولا سبب لانه اذا لم يصلح العلة وصلح السبب يضاف الى السبب دون
الشرط كما يلوح من تقرير كلامه مثل حفر البئر فانه شرط التلف حقيقة والثقل علة السقوط والمشي سبب محض الا ترى انه لو قام على نفس موضع
الغصن يحصل الوقوع فعلم انه سبب لا علة لكن الارض كانت مستمسكة وهي مما يستمسك الشيء مانعة عمل الثقل والحفر ازالة للمانع فكان شرطا لكن العلة
وهو الثقل ليست صالحة لاضافة الحكم اليها لانه امر طبعي لا تعدي فيه ولا يصلح اضافة ضمان العدوان اليه [illegible] ان هذا المحل
تساهلا   والمشي مباح بلا شبهة يعني لما تعذر الاضافة الى العلة ينبغي ان يضاف الى السبب لانه اقرب الى العلة من الشرط الا ان المشي
مباح بلا شبهة وهو ضمان العدوان فلا يجب بدونه حتى لو وجدت صفة التعدي فيه بان يعد المرور على البئر موضع فيها وهلك يضاف الضمان
اليه دون الحافر   والشرط شبه بالعلل لانه يتعلق به وجود الحكم كما يتعلق بالعلة وجوبه فاقيم مقام العلة في اضافة الضمان اليه خلفا

عن العلة عند تعذر الاضافة اليها   في ضمان النفس اي فيما اذا تلف في البئر انسان والاموال يعني اذا وقع فيها شيء من
الحيوان وهذا في حق ايجاب الضمان فاما في حق حرمان الميراث ووجوب الكفارة فلا لانهما متعلقان بالمباشرة ولم يوجد
وعلى هذا قلنا اذا شق الزق حتى سال ما فيه من الدهن يضمن الشاق وكذا لو قطع حبل قنديل معلق فانه يضمن القاطع وان
كان كل واحد من الشق والقطع شرطا للتلف لكونه ازالة المانع من السيلان والسقوط والعلة السيلان والثقل لكنهما لما كانا طبيعيين
لم يصلح اضافة الضمان اليها فاقيم الشرط الموصوف بالتعدي وهو القطع والشق مقام العلة في هذه الصور لما ذكرنا وكذا قلنا ان من غصب حنطة
فزرعها في ارضه فخرج ان الغلة اي الزرع للغاصب عندنا لا لصاحب الحنطة كما قاله الشافعي وان كان الغاصب شرطا للنماء والعلة طبع الارض و
الهواء والماء لكنها لما كانت مسخرة بتقدير الله تعالى ولا اختيار لها لم يصلح لاضافة الحكم اليها مع وجود فعل فاعل مختار وهو المزارع فجعل الالقاء
الذي هو شرط خلفا عنها في الحكم حتى لو سقط الحب في الارض من غير صنع احد بان هب به الريح يعد رجل الشرط وهو سقوطه في الارض
خلفا عنها لانه لا يصلح اضافة الحكم اليه وجعل المحل الذي هو في حكم الشرط اذ المحل شروط خلفا عن العلة فيكون الخارج لصاحب الحنطة كما
حملا لما خرج من الزرع كذا ذكره شمس الائمة ووقع في بعض النسخ ويكون الخارج لصاحب الارض وهذا خلاف ما ذكر شمس الائمة فلما
كانت العلة صالحة لاضافة الحكم اليها لم يكن الشرط في حكم العلة الاضافة الى العلة لكونها مؤثرة في ثبوت الحكم اولى من الاضافة الى ما كان شبيه
العلة كما اذا اوقع نفسه في البئر لا يجب الضمان على الحافر لصلاحية العلة لاضافة التلف اليها ولهذا قلنا ان شهود العلة وشهود السبب لو
جمعا سقط حكم السبب ووجب الضمان على شهود العلة خاصة كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعا بان شهدا اثنان انه قال لامرأته انت
طالق ان شئت واخرى انها قالت شئت ثم رجعوا بعد الحكم فان الضمان على شهود الاختيار لان التخيير سبب لانه طريق يفضي اليه
والاختيار علة للطلاق فشهود الاختيار اثبتوا العلة زورا اثبتوا فاضيف الحكم اليهم فيضمنون ولم يضمن شهود السبب وقلنا اذا
اختلف حافر البئر مع ولي الهالك فيها فقال الحافر انه اسقط نفسه فيها وقال الولي بل وقع فيها كان القول قول الحافر استحسانا
والقياس ان يكون القول قول الولي كما ذهب اليه ابو يوسف لان الضمان قد وجب على الحافر فهو يدعي القاء المقتول نفسه يريد
اسقاط ذلك عن نفسه فلا يقبل قوله الا انهما استحسنا قبول قول الحافر لانه متمسك بالاصل وهو صلاحية العلة لاضافة الحكم اليها وينكر حلاف
الشرط عن العلة التي هي خلاف الاصل وكان القول قوله بخلاف ما اذا ادعى الجارح ان المجروح مات بسبب اخر وقال الولي انه مات من تلك
الجراحة حيث يكون القول قول الولي لان الجارح صاحب علة لا صاحب شرط والاصل في العلة الصلاحية للحكم فكان القول لمن هو متمسك
بالاصل منهما   ولما نفذ القضاء ظاهرا وباطنا بشهود الزور عند ابي حنيفة ضمنوا قيمة العبد ان لم يكن وزن فذلك رطلين
فانت حر ثم قال وان حل هذا القيد عنك فانت حر فشهد الشاهدان ان القيد رطل فقضى القاضي بعتقه ثم حل القيد فاذا هو رطلان
فان الشهود يضمنون قيمة العبد للمولى عندنا والقاضي عندنا لما نفذ ظاهرا وباطنا كان العتق ثابتا به قبل الحل وفيما في الحقوق ثبت هذا الظن
الكنهما شبهان على العتق بمعنى لانهما شهدا ان المولى علق عتقه بشرط موجود بخبر فكانهما شهدا بتنجيز العتق كما دس قيمة لانهما وان اثبتا
شرط العتق زورا لكن علة العتق وهو يمين المولى ليست صالحة للضمان لانتفاء صفة التعدي عنها لان يمينه تصرف في ملكه فكان مباحا و
الضمان يعتمد العدوان فجعل الشرط في معنى العلة كما في حفر البئر فان قيل لانفذ القضاء عنده بعد الشق بالبطلان كما لو وجد الشهود عبيدا او
كفارا ينبغي ان لا ينفذ ههنا قلنا ليس الامر كذلك بل نفوذ القضاء عنده باعتبار سقوط وقوف ما لا طريق للقاضي الى معرفته وهو صدق الشهود
بخلاف كونهم ورقهم فانه يمكن معرفته وهذا بخلاف ما لو رجع شهود الشرط واليمين حيث يجب الضمان على شهود اليمين خاصة لان ايجاب كلمة العتق وهي قوله
انت حر ان كان كذا متعديا لظهور كذبهم بالرجوع فيصلح لضمان العدوان فلم يجعل الشرط في حكم العلة لعدم الضرورة والعاقد صار العتق حصل بحل القيد

لان

لا بالعقد لكونه غير نافذ عندهما فلم يضمنا شيئا واما الشرط الذي له حكم السبب فهو ان يعترض على الشرط فعل مختار غير منسوب اليه لما لم يكن
في معنى العلة ان يكون الشرط سابقا على ذلك الفعل الاختياري ليكون في معنى السبب كما اذا حل قيد عبد الغير حتى ابق فانه لم يضمن قيمته عند
اصحابنا لان حل شرط الاباق في الحقيقة لانه ازالة المانع من الاباق الذي هو علة تلف مالية العبد وقد اعترض عليه فعل مختار صالح لاضافة ذلك
اليه وهو الاباق فيمنع ذلك اضافة الحكم الى الشرط لكن الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف كان له حكم السبب لان سبب الشيء يتقدمه
لكونه مفضيا اليه وشرطه يكون متأخرا عن صورة العلة موجودا ولا يرد عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الآمر وان اعترض
عليه فعل مختار لان الامر بالاباق استعمال للعبد فاذا اتصل به الاباق صار غاصبا له بالاستعمال فيصير الآمر غاصبا كما لو استخدمه
فيحرم فيضاف التلف اليه فعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف فيمن فتح قفص الطير او باب اصطبل فنفرت الدابة في فور ذلك انه لا يضمن
شيئا لان شرطه جرى مجرى السبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البئر حيث يضمن
الحافر لانه لا اختيار في السقوط حتى لو اوقع نفسه فيها هدر دمه لان ما اعترض عليه صالح للحكم وهو فعل مختار ولهذا لو مشى على قنطرة او
واهية موضوعة بغير حق او على موضع رش الماء عالما به فانزلق هدر دمه ولم يضمن الواضع والراش شيئا وقوله عالما به يتعلق بالصورتين
ومحمد يقول ان فعل الدابة هدر شرعا فيجعل كالصادر بلا اختيار وصار كسيلان المائع من الزق فلا يصلح لاضافة الحكم اليه فيكون مضافا
الى الشرط السابق بخلاف اباق العبد فانه صالح شرعا لاضافة الحكم اليه والجواب لهما ان فعل الدابة لا يصلح لايجاب حكم به او
الوجوب على الذمة ولا ذمة لها ولكن يصلح لقطع النسبة عن فعل العبد الا يرى انه اذا ارسل كلبه على صيد فمال عن سننه ثم تبع
الصيد فاخذه وقتله فانه لا يؤكل لهذا المعنى وكذا اذا ارسل الدابة صاحبها في الطريق فجالت يمنة او يسرة فان فعلها يعتبر في
قطع حكم ارسال صاحبها حتى لا يجب الضمان على المالك اذا اتلفت شيئا في تلك الحالة وكذا من القى نارا في الطريق فهبت الريح
الى ارض جاره حتى احرقت كدسه او القى شيئا من الهوام في الطريق فانقلبت من مكانها الى مكان آخر ثم لدغت انسانا لم يضمن الملقي
شيئا لانه صاحب سبب والفعل الموجود بعده غير مضاف اليه لان هبوب الريح بعدما القى غير مضاف اليه وكذا لدغ الحية بعدما تحركت
بخلاف ما اذا احرقت قبل الوقوع على الارض او لدغت قبل التحول لانه مضاف اليه تسبيبا فيضمن وعلى هذا اي على ان الشرط
اذا اعترض عليه فعل مختار ينقطع نسبة الحكم الى الشرط والسبب من اشلى كلبه على انسان فمزق ثيابه او على صيد مملوك لغيره فقتله فانه لا يضمن
شيئا لان الاشلاء سبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه لان الكلب يعمل بطبعه ومجرد الاشلاء لا يكون سائقا
لانه غير محمول على ذلك حتى فعل الدابة غير مضاف اليه لكن هدر حتى لو كان سائقا له بان كان بعده ولحقه وسلبه ضمن ما اتلفه الكلب
لا يقال فعلى هذا ينبغي ان لا يضاف فعل الكلب الى المرسل ايضا في حق الحل حتى لو قتل صيدا بعد الارسال قبل ان يدركه المرسل
يكون ميتة لانا نقول الاصطياد من باب المكاسب قال الله تعالى فاصطادوا وامتن علينا في الحرج لتعذر الامكان فجعل في ذلك
الاستحسان دون ضمان العدوان الى القياس وهو انه ليس بمباشر ولا سبب مع الشك في السبب الموجب للضمان لا يجب الضمان
واما الذي هو شرط اسما لا حكما فهو اول الشرطين في حكم تعلق بهما لان الحكم غير مضاف اليه وجودا عنده ولهذا لم يعتبر علما ... قيام الملك
عند وجوده في قوله ان كلمت ابا عمرو وابا يوسف فانت طالق ثلاثا حتى لو ابانها وانقضت عدتها فكلمت ابا عمرو ثم تزوجها فكلمت ابا يوسف
طلقت ثلاثا مع الواحد الاولى والمسألة على اربعة اوجه اما ان وجد الشرطان في الملك فيقع الثلاث اجماعا او وجدا في غير الملك
او الاول في الملك والثاني في غير الملك فلا يقع فيهما اجماعا لان الجزاء وهو الطلاق لا يقع في غير الملك او وجد الاول في غير الملك والثاني
في الملك فيطلق عندنا خلافا لزفر هو اعتبر الشرط الاول بالثاني لاستوائهما في توقف الجزاء عليهما فصار كشرط واحد ثم الملك شرط

عند وجود الثاني فكذا الاول ونحن نقول قيام الملك بعد انعقاد اليمين انما شرط لنزول الجزاء وانه لا ينزل الا عند وجود الثاني فيهما
فلو اعتبر الملك عند وجوده انما اعتبر لبقاء اليمين والملك لا يشترط لبقاء اليمين لان محلها الذمة وكانت باقية ببقاء محلها قال القاضي
السمرقندي وفيه بحث اذ لا نسلم ان الاول شرط اسما من اسماء الشرط بل الشرط اسما وحكما هو المجموع ثلث الفقهاء على تسميته شرطا
فانهم قالوا ان للصلوة شروطا كالطهارة عن الحدث والخبث والنية وستر العورة ونحوها ويحدثه يلقب بابا بباب شروط الصلوة
واما الشرط الذي هو علامة فمثل الاحصان لايجاب الرجم في باب الزنا والدليل على كونه علامة لا شرطا ان الشرط ما يمنع ثبوت العلة
حقيقة بعد وجودها صورة الى حين وجوده كما في تعليق العتاق بالدخول والزنا اذا تحقق لم يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث
بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت به الرجم فعرفنا ان الاحصان كان معرفا لحكم الزنا وهو انه كان موجبا للرجم عند وجوده
فكان علامة له لا شرطا هذا هو اختيار بعض المتأخرين اما عامة الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين فقد جعلوا الاحصان شرطا لا علامة
مستدلين بان الشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثر والاحصان بهذه المثابة فان تأثير الزنا في الرجم متوقف على وجود الاحصان وكونه سابقا
على الزنا لا يخل بشرطيته كشروط الصلوة التي تسبقها ولهذا قلنا لا يضمن اي لان الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي لم يضمن شهود الاحصان
اذا رجعوا اي لم يضمن سواء رجعوا مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة لا يضاف الحكم اليها لا وجوبا ولا وجودا
فلا يجوز خلافهما عن العلم اصلا ويقبل فيه شهادة الرجال مع النساء عندنا خلافا لزفر لانه لما كان شرطا كان في هذه الحالة كغيرها من الاحوال
في حكم الشهادة فلما ثبت النكاح بشهادة رجل وامرأتين في غير هذه الحالة فكذلك في هذه الحالة فان قال انما اثبت النكاح بهذه الشهادة لكن لا
يمكن للامام من اقامة الرجم لانه كان لا مدخل لشهادة النساء في باب لا مدخل لشهادتهن في اثبات التمكن من اقامة الرجم بدليل ان الزاني
لو كان عبدا مسلما لذمي فشهد عليه ذميان ان مولاه اعتقه قبل الزنا فانه يثبت العتق بهذه الشهادة ولا يمكن الامام من اقامة الرجم لانه لا مدخل
لشهادة الكفار في ايجاب الرجم على المسلم فلا مدخل لشهادتهم في اثبات التمكن من اقامة الرجم عليه قلنا ان شهادة الكافر على المسلم فيما
ينكر المسلم او يتضرر به غير مقبولة وفي اثبات سبق العتق في المسألة المذكورة ضرر له حيث يتسلط به العقوبة عليه فلهذا لم تقبل بخلاف
شهادة النساء مع الرجال حيث يكون مقبولة فيما لا يتعلق به العقوبة وجوبا او وجودا وان تضرر به المسلم وهنا لم يتعلق بها ذلك
فلذا قبلت وعلى هذا الاصل وهو ان الشرط اذا كان بمعنى العلامة لا يتعلق به وجوب ولا وجود قال ابو يوسف ومحمد
في المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها وان لم يكن هناك حبل ظاهر ولا
فراش قائم ولا اقرار من الزوج بالحبل وكذا يقبل عندهما شهادة القابلة ضمنا لا قصدا لو علق طلاقها بالولادة ولم يقر بانها حبلى ثم شهدت
القابلة على ولادتها حال قيام الفراش وانكر الزوج الولادة حيث يقع الطلاق لان الولادة شرط بمعنى العلامة فانها يظهر ما كان
موجودا في الرحم فكان ثابت النسب منه من حين وجد فلم يكن النسب مضافا اليها وجوبا ولا وجودا فيقبل شهادة النساء عليها كما في غير هذه
الحالة فيثبت ما كان تبعا لها وهو الطلاق المعلق بالولادة وابو حنيفة يقول الولادة شرط محض للطلاق والعتاق المعلق بها من حيث انه
يمتنع ثبوت الطلاق والعتاق حقيقة الا عند وجودها وشرط الحكم لا يثبت الا بكمال الحجة وكذا الولادة شرط محض للنسب حقيقة لانا نبني الحكم
على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة في حق من يعرف الباطن فما كان باطنا يجعل كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعدوم
في حق من لم يعلم به واذا صار النسب مضافا الى الولادة في حقنا لا يثبت الا بما هو حجة لاثبات النسب بخلاف ما لو كان الفراش سببا
النسل قبل الولادة فكانت الولادة معرفة محضة وكذا لو كان الحبل ظاهرا او اقر الزوج بالحبل لانه قد وجد دليل قيام النسب وعلى هذا
قال ابو حنيفة في استهلال المولود في حق الارث لانه لا يثبت بشهادة القابلة لان صوت الولد يكون غيبا عنا وانما يظهر عند الاستهلال

فتصير مضافة اليه في حقها والارث مبني عليها فلا يثبت بشهادة القابلة وقالا ان الاستهلال معترف محض لان حيوة الولد لا تعرف
الا وجوبا ولا وجودا وبعد الاستهلال في حالة التوريث يثبت بشهادة التي يأتي بحيلي على الموجود فكذلك في حالة التوريث
ثم لما فرغ من بيان الطرق الصحيحة في الاحتجاج على الخصم شرع في بيان الطرق الضعيفة منها الاحتجاج بلا دليل جعله
بعضهم حجة للنافي على خصمه وعندنا لا يكون على خصمه اصلا وطريق الاحتجاج به عندهم من انهم متى قالوا لو ثبت شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة
لقالوا انه لا دليل على ثبوته وكلما لا دليل على ثبوته وجب نفيه فهم يثبتون ذلك بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو ان تجويز ثبوت ما لا دليل
عليه يستلزم القدح في الضروريات والنظريات فكان باطلا اما بيان اداءه الى القدح في الضروريات فهو انا لو جوزنا ثبوت ما لا دليل
عليه فلعل في مقدمات ذلك الدليل غلطا لم نقف ومع هذا التجويز لا يمكن تحصيل اليقين الا بعد دفع هذا التجويز فلو فعلنا كان بدليل آخر
كان الكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل فثبت ان تجويز ثبوت ما لا دليل عليه يورث القدح في الضروريات والنظريات
واما المنقول فهو ان الله تعالى علمنا الاحتجاج به على نفي الشرك بقوله ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به وعلم نبيه عم الاحتجاج على
نفي الحكم بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الآية ولما ذكر تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى قل هاتوا برهانكم
ان كنتم صادقين فقد علم نبيه مطالبة النافي باقامة الحجة على نفي الدخول وذلك يستلزم ان لا دليل ليس بحجة على النفي والدليل عليه انفصال
الخصومات فان انكار الخصم لا يكون حجة للمنكر على المدعي حتى كان للمدعي احضاره مرة بعد اخرى وتحليفه وتكليفه نفسه او نفس العين المدعى
بعد جحوده ولو كان لا دليل حجة على خصمه لم يبق للمدعي على المدعى عليه سبيل بعد انكاره وقوله لا حجة للمدعي لا يقال ليس ان القول قول المنكر
لان ذلك لدلالة الظاهر له اذ الاصل في الذمم البراءة ومع هذا لا يكون حجة على خصمه وان حلف حتى لا يصير المدعي مقضيا عليه بشيء لكنه لا يعرض
ما لم يأت بحجة يترجح هذا غاية تحريره وفيه نظر لان الآية خارجة عن محل النزاع لانهم ادعوا حصر دخول الجنة عليهم فطولبوا بالبرهان على
الحصر لا على النفي سلمنا ذلك لكنهم استدلوا على نفيهم بلا دليل حتى يتم التقريب وكذا باب الخصومة والدعوى لان احدا لم يقل ان مجرد قول
الخصم لا دليل حجة على الخصم الآخر حتى ان يورد الخصم دليلا على مدعاه فلا بد من استماعه والنظر فيه لذلك يؤمر بالحضور ليسمع حجة خصمه
يدفع ان كان له دفع صحيح والا الزم وقال الشافعي رح انه حجة لابقاء ما ثبت بدليله لا للاثبات ما لم يعلم ثبوته فبنى على هذا
هذا ابطال الصلح على الانكار لان نفي المنكر دعوى المدعي يستند الى دليل وهو معلوم من براءة ذمته في الاصل اذا كان المدعى دينا
او اليد التي هي دليل الملك اذا كان المدعى عينا فيكون حجة له على خصمه في ابقاء ما ثبت بدليله وبعده ظهرت براءة ذمته او ثبوت ملكه
فما في هذا الدليل يكون اخذ المال رشوة على الكف عن الدعوى فكان باطلا وعندنا الاحتجاج بلا دليل لم يكن حجة لواحد
الخصمين على الآخر لا في البقاء ولا في الاثبات لانه احتجاج بالجهل ولانا نقول لهم اما ان تعتقدوا انكم لم تجدوا دليلا على ثبوته او تعتقدوا
انه ليس عليه دليل في نفس الامر فان عنيتم الثاني منعناه وان عنيتم الاول فيكون هذا منكم جهلا بالدليل وجهلكم لا يكون حجة على خصمكم
اذ الناس متفاوتون في العلم بالادلة قال الله تعالى وفوق كل ذي علم عليم ولهذا صح هذا النوع من الاحتجاج فيما نص الله تعالى عليه
لا يعزب عن علمه مثقال ذرة ولا يخفى عليه خافية فبالاخبار ان لا برهان لمن يدعي الشرك يحصل لنا علم اليقين بان لا دليل على الشرك ولا حجة
ولان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى صح الافناء وجاز النسخ كما تم تحقيقه في باب النسخ فعلم
دعوى البقاء فيما عرف ثبوته بمنزلة دعوى الاثبات فيما لم يعلم ثبوته واذا كان كذلك فالدليل المثبت لبراءة ذمة المنكر وللملك فيما في يده
مسئلة الصلح على الانكار غير متعرض للبقاء وكان خبر كل واحد منهما محتملا فلم يكن خبر المدعي حجة على المدعى عليه في الزام التسليم فكذلك لا يكون خبر المدعى
عليه لا يكون حجة على المدعي في فساد الاعتياض فيكون ما اخذ من بدل الصلح عوض حقه في زعمه فلا يكون رشوة ولهذا صح الصلح من الأجنبي لو ثبت

١٢٥

برآءة ذمته في حق المدعي لما جاز صلحه مع الاجنبي كما لو اقر المدعي انه مبطل في دعواه ثم صالح مع اجنبي وعلى هذا اي على هذا الاصل
قلنا مجهول الحال اي من لا يعلم رقيته ولا حريته حرا باعتبار ظاهر الحال فلو جنى عليه جناية وزعم الجاني انه رقيق او قذف هو انسانا او زعم
انه رقيق وقال المقذوف بل انت حر بناء على الاصل فانه لا يجب على القاذف حد الاحرار ولا على الجاني ارش الاحرار بدون البينة
على الحرية وكذا لو اشترى شقصا من دار فطلب الشفيع الشفعة فانكر المشتري ملك الشفيع فيما في يده يكون القول قول
المشتري في انكاره في حق الشفعة لان خبر كل واحد منهما محتمل فلا يكون حجة على خصمه في استحقاق ... وقال الشافعي رح
يستحق بغير بينة لان يده لما كانت ثابتة وهي دليل ظاهر حكم بثبوت الملك له واذا ثبت الملك كان له ان يأخذ واذا فرضنا المسئلة
في الشقص لان الشفعة عندنا لا تجب بالجوار وقال علماؤنا رح فيمن قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ثم اختلفا بعد
مضي اليوم في الدخول ان القول قول المولى حتى لا يعتق العبد وان كان العبد متمسكا بالاصل وهو عدم الدخول لانه لا يصلح للالزام
على السيد وقال الشافعي رح لما كان الاصل عدم الدخول ولا دليل على الدخول كان حجة على المولى الا اذا اثبت الدخول بدليل وكذا لو
لو قال زوج المرأة المعتدة اخبرتني ان عدتها انقضت وذلك في مدة يحتمل الانقضاء فيها العدة وكذبته المرأة يحل له ان يتزوج اختها او
اربعا سواها ولا يسقط عنه نفقتها ولا سكناها خلافا لزفر رح هو يقول العدة كانت واجبة بدليل قطعي يبقى الى وجود دليل المزيل
ونحن نقول العدة كانت واجبة لكنها تحتمل البقاء والانقضاء فلا يتعدى قول كل واحد منهما الى صاحبه فيقسم الاحكام بينهما فيعمل
ما كان حقا للزوج يثبت بقوله وما كان حقا لها يبقى بقولها وما كان مشتركا بينهما كالنسب يبقى ومن ضرورة بقاء الفراش بخلاف ما
اذا كانت المدة بحيث لا تحتمل الانقضاء اذ البقاء ثمه متيقن فكان القول قولها وقلنا جميعا فيمن اقر بحرية عبد ثم اشتراه انه يصح
اجماعا ولزمه الثمن ولكن يعتق على المشتري اما على اصلنا فلان قول كل واحد من المتعاقدين لا يعدو قائله ولو لم يجز البيع لغيرنا قابلا ما هو
قائله وهو البايع فاقرار المشتري انه حر يظهر في حقه حتى يعتق عليه كما اشتراه لا من جهته حتى لا يكون ولاء له ولا يظهر في حق البايع حتى يجوز بيعه
ويكون هذا بيعا في حق البايع فداء في حق المشتري تخليصه واما على اصل الشافعي فيقول البايع انه ليس بحر وهو متمسك مستندا الى دليل
وهو الملك الثابت له فصار ذلك حجة له على خصمه في ابقاء ملكه واما قول المشتري انه حر فلا يرجع الى اصل عرف بدليله فلا يكون حجة على خصمه
وجب الثمن عليه ثم يعتق عليه بعد ما دخل في ملكه باعتبار زعمه ومن الاحتجاج بلا دليل العمل باستصحاب الحال اعلم ان الاستصحاب هو التمسك
بالحكم الثابت في حالة البقاء مثل قول الشافعي رح في مال الصبي لان الاصل عدم الوجوب فيستصحب الى ان يدل وهذا النوع من الاحتجاج
فاسد عندنا لان البقاء في الموجود والمعدوم يستغني عن دليل اي لا يستند اليه اذ ليس ذلك بموجبه الا يرى ان عدم الشراء في الحال لا يمنع
وجود الشراء في المستقبل والشراء الموجب للملك لا يمنع زواله في المستقبل بدليل فعرفنا ان الدليل الذي استند اليه الحكم لا يوجب بقاءه و
ان بقاءه فيما عرف ثبوته بدليله يحتمل كثبوته فيما لم يعرف ثبوته بدليله فلم يكن حجة على خصمه الا انه كان يلزمه باعتبار اصل الاحتمال فالآخر
يرده بالاحتمال الآخر والدافع بخلاف العام فانه نص يوجب الحكم في جميع ما تناوله قطعا على احتمال دليل الخصوص فما لم يظهر دليل الخصوص
كان الحكم ثابتا بنص موجب له وهنا الدليل المثبت للحكم في جميع ما تناوله قطعا لا يكون متعرضا للازمنة اصلا فلا يكون مثبتا في الازمنة الآتية
بدليل مثبت له فان قيل اذا شهد الشهود ان المدعى كان ملكا للمدعي قبلت شهادتهم اجماعا وصارت حجة على الغير حتى يقضي القاضي بالملك للمدعي
في الحال وكذا من تيقن بالوضوء وشك في الحدث لم يلزمه وضوء آخر ولزمه اداء الصلوة بذلك الوضوء ويصح اقتداء الغير به وان كان متيقنا بالوضوء
ومن تيقن بالحدث ثم شك في الوضوء يبقى الحدث حتى لا يجوز اداء الصلوة الا بعد الطهارة وكذا لو ثبت ملك الشفيع باقرار المشتري انه كان له او انه
اشتراه من فلان وهو يملكه وجبت الشفعة بقاء الملك بالاستصحاب قد صلح حجة موجبة على الغير قلنا هذه المسائل ليست من التنازع فيه لانها من

جنس ما يبقى بدليله اذ حكم الشراء الملك المؤبد وكذا حكم النكاح وكذا حكم الوضوء والحدث وكذا الشهادة والاقرار بالملك يوجب ملكا مؤبدا
الا يرى انه لا يصلح توقيته صريحا بان يقول ان اشتريت الى كذا لكن او نكحت الى كذا او توضأت الى كذا فلو لم يكن حكمها مؤبدا لصح وان احتمل
الحكم السقوط بوجود الناقض بفعل جديد والمعارض لها حكم التابيد فكان البقاء بدليله فكان حجة للغير وكلامنا فيما ثبت بقاؤه بلا دليل
كحق المفقود والامر المطلق في حق النسخ فلو الامر انه كان محتملا للتوقيت في حياته ولا اي صريحا بان يقول مثلا صلوا عشر سنين
فكون البقاء في حال حياته ثابتا بدلالة استصحاب الحال بخلاف ما بعد الوفاة لان الدلائل صارت موجبة قطعا بوفاته عليه السلام مع تأبيده حيث
لم يحتمل النسخ متفاوتا مع بدليل مبقي سوى الدليل الموجب قال عليه السلام حلالي جرى على لساني الى يوم القيامة وحرامي ما جرى على لساني الى يوم
القيامة فان قيل بقاء الحكم فيما ان يظهر ناسخه ان لم يكن مقطوعا به في حياته لم يكن النصوص حجة قلنا البقاء بعد الامر انما يكون باستصحاب
الحال كبقاء حياة المفقود حتى جاز نسخه بخبر الواحد على ما قررناه في باب الناسخ الا ان الواجب علينا العمل بما ظهر عندنا من الدليل لا بما
غاب عنا من الناسخ فقبل ظهوره يلزمنا العمل به ولكن انما يصح التمسك به لا لالزام الخصم في اثبات الحكم ابتداء فاما التمسك به لبقاء الحكم او
لنفي الناسخ فلا حجة لا يكون حجة على من انكر بقاء الناسخ هذا وان قوله حكم الشراء الملك المؤبد نقض ما ذكر في باب الناسخ ان الشراء
يثبت الملك دون البقاء على ما ذكر آنفا في اول باب الاستصحاب فتامل   ويجعل اربعة اوجه اي الاحتجاج بالاستصحاب على اربعة
اوجه احدها الاحتجاج به مع القطع بانعدام الدليل المغير بطريق الحس او بخبر الشارع وهذا صحيح بلا خلاف مثلنا الله تعالى الاحتجاج به
في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية وثانيها الاحتجاج به لعدم دليل مغير ثابت بالنظر والاجتهاد بقدر الوسع مع احتمال قيام
المغير من حيث هو لا يشعر به وهذا النوع من الاستصحاب يصلح لابلاء عذر ولا يصلح حجة على الغير عندنا لاحتمال قيام المغير عند غيره لان
فوق كل ذي علم عليم خلافا للشافعي والشيخ الامام ابي منصور وبعض مشايخنا لان الظاهر في كل باب تفاوت وقد طلب المجتهد الدليل
المغير بقدر وسعه فلم يظفر به فكان الحكم باقيا بغير اجتهاده فيكون حجة على الغير وثالثها الاحتجاج به قبل التامل في طلب الدليل
المغير وهذا باطل بالاتفاق وهو جهل محض والجهل لا يكون حجة على الغير وثالثها ولا عذرا عند التمكن من طلب الدليل كالجهل بالشرائع لا يكون حجة
ولا عذرا لمن اسلم في دارنا بخلاف من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فان الجهل يكون عذرا له وكذا من اشتبهت عليه القبلة وليس بحضرته
من يسأله عنها فانه يتحرى ويصلي ويكون معذورا وان اخطأ جهة القبلة وغير المتحري لا يكون معذورا ورابعها التمسك بالاستصحاب لاثبات الحكم
ابتداء وهذا خطأ محض لان الاستصحاب كاسمه عبارة عن ابقاء ما كان لا لانعدام المغير وفي اثبات الحكم به ابتداء تغييره اسما ومعنى ونظيره
قلنا في المفقود انه كان حيا فيتمسك به حتى يقوم دليل موته وكذلك ملكا ثابتا له فيتمسك به لابقاء ملكه حتى يعلم موته ولا يكون حجة في اثبات
ملك آخر لم يكن حتى لا يرث من ابيه لان ملكه لم يكن له فيبقى على ما كان ولا يثبت له فالثابت لا يزول بالشك وغير الثابت لا يثبت بالشك
وبعض اصحاب الشافعي يجوزون التمسك بالاستصحاب في ابتداء الحكم حتى قالوا ان المفقود يرث من مال ابيه لكن قالوا به من حيث الوجود
به لا قصدا اليه باعتماد انه للوارث الملك الذي كان للمورث اذ الوراثة خلافة وقد ثبت حق المفقود بالاستصحاب وهو حجة على
الغير عندهم فيكون الاستصحاب حجة في اثبات الارث له لكن بواسطة بقاء الحق له لا ابتداء   وعلى هذا قال ابو يوسف رحمه الله اذا ادعى
عينا في يد انسان انه ميراث عن ابيه واقام شاهدين فشهدا ان هذا كان لابيه قبلت هذه الشهادة لان الوراثة خلافة لانه يبقى
الملك الذي كان للمورث بعينه ولهذا يرد الوارث ما اشتراه المورث بالعيب ويصير مغرورا فيما اشتراه المورث وما ثبت من الملك
يبقى للاستغناء بالبقاء عن دليل ولكنهما قالا لا يصح الملك له يثبت للوارث ابتداء في هذا المحل بعد ان لم يكن ولهذا لا يثبت حق الوارث في
الاحكام فلا يثبت في حق صورته من وجوب الاستبراء وحل الوطء وحرمته جاز ان يكون المشتراة حلالا لاحدهما دون الآخر بان كان اخت الرضاع

لاحدهما دون الآخر وانما يكون هذا ابقاء في حق المورث لو حضر بنفسه وادعى ان هذا العين ملكه وشهد الشهود ان المدعي كان ملكه فقبلت
شهادتهم اتفاقا كما لو شهدوا ان هذا المدعى ملكه الآن والله اعلم   في بيان الاهلية اعلم ان اهلية الانسان للشيء عبارة عن صلاحيته
لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه وفي الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي نوعان اهلية وجوب و
اهلية اداء وقد ذكرنا ان الوجوب عبارة عن شغل الذمة والاداء عبارة عن تفريغها اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة والذمة
لغة العهد لان نقضه يوجب الذم قال الله تعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اي لا يراعون حلفا ولا عهدا ومنه قيل لاهل الذمة للمعاهدين
من الكفار وشرعا مختلف فيها فمنهم من جعلها وصفا وعرفها بانها وصف يصير الشخص به اهلا للايجاب له وعليه واعترض عليه بان العقل
بهذه الحيثية اذ مناط التكليف هو وهو غير الذمة بالاتفاق قلنا لا نم انه غير الذمة بل ظاهر كلام هذا القائل يشعر بانه هو العقل كما يشير
اليه غاية الامر انه لا يتحصل من العقل الهيولاني والعقل بالملكة ويطلق عليهما اسم الذمة ومنهم من جعلها ذاتا وهو اختيار الامام فخر الاسلام
والقاضي رح فلهذا عرفها بانها نفس لها عهد فان الانسان يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء دون سائر الحيوانات
حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء الولي وتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقد الولي ولو انقلب على مال انسان فاتلفه يكون ضامنا
له ويلزمه عشر ارضه وخراجها بالاجماع وهذه الذمة الصالحة انما يثبت له بناء على العهد الماضي الذي جرى بين العبد وبين ربه يوم الميثاق
كما اخبر الله تعالى عن ذلك بقوله واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الآية قال بعض المفسرين معناه ان الله تعالى لما خلق آدم
صلوات الله عليه اخرج ذريته من ظهره مثل الذر واخذ عليهم الميثاق انه ربهم بقوله الست بربكم فاجابوا ببلى وذكر في الكشاف بان اخراج
ذريتهم من ظهورهم اخراجهم نسلا كما يكون واشهادهم على انفسهم وقوله الست بربكم وقالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل
ومعنى ذلك نصب لهم الادلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها في نفوسهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى
فكانهم استشهدهم على انفسهم وقال الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك واليه مال جماعة
من المحققين منهم الشيخ ابو منصور قدس الله روحه وهذا التفسير الاول يوجه ذكرها في التاويلات منها ان ظاهر الآية يشير هذا اذ الآية تدل
على اخذ الذرية من ظهور بني آدم وتفسيرهم يدل على اخراج الذرية من ظهر آدم عليه السلام فان قيل هذا التفسير ايضا يخالف اجماع الفقهاء لانهم قائلون
بالذمة والتمثيل ينافيها قلت لا نم انه يخالف اجماعهم غاية الامر انه يخالف تفسير بعض الفقهاء الذمة بمعنى العهد الماضي لكن لا يخالف
قول البعض الذين ارادوا التفسير الاول للذمة لانا قد بينا ان المراد بالذمة العقل وظاهر كلام القاضي ابي زيد في التقويم يشير الى ان المراد
بالذمة العقل   وقبل الانفصال اي قبل انفصال الجنين قبل الانفصال عن انه جزء من وجه حسا وحكما فلقراره وانتقاله بقرار الام وانتقالها كيدها
ورجلها ولهذا يقرض بالمقاريض عنها عند الولادة واما حكما فلانه يعتق بعتقها ويرق باسترقاقها ويدخل في البيع ببيعها ولكنه لما كان
منفردا بالحياة معدا للانفصال وصيرورته نفسا براسها حتى يوقف الارث لاجله لم يكن جزء الام مطلقا ولو كان جزء الام من وجه لم يكن له
ذمة مطلقة اي كاملة حتى صلح الجنين لان يجب له الحق من عتق ووصية وارث ونسب ولم يصلح لان يجب عليه حتى لو اشترى الولي شيئا لا يجب
عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب وبعد انفصاله من الام ظهرت له ذمة مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه وصار اهلا للوجوب
له وعليه حتى لو انقلب على مال انسان فاتلفه يجب الضمان عليه وكذا يلزم عليه مهر امرأته بعقد الولي   غير ان الوجوب اي لكن الوجوب
غير مقصود بنفسه بل بحكمه وهو الاداء عن اختيار حتى يظهر المطيع به من العاصي فيتحقق الابتلاء المذكور في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا
فجاز ان يعدم الوجوب لانعدام حكمه كما بانعدام محله سببه ومحله   ولهذا اي ولان الوجوب ينعدم لانعدام حكمه قلنا ان الاب
اذا قتل ابنه لا يجب عليه القصاص لانعدام حكمه وهو الاستيفاء من الاب وقلنا ان ما لم يجب على الكافر شيء من فروع الشرائع التي هي الطاعات

لان حكمها الاداء وفائدته نيل ثواب الآخرة والكافر مع صفة الكفر ليس اهلا لاداء العبادة لان الفرع لا يصح بدون الاصل ولا للثواب
وذلك ظاهر ولزمه الايمان لانه اهل لحكمه وهو الاداء وفائدته وهو الثواب اعلم انه لا خلاف ان الكافر اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى
مثل المعاملات والعقوبات من الحدود والقصاص لانه اهل لادائها اذ المقصود من المعاملات مصالح الدنيا وهم اليق بامور الدنيا من
المسلمين لانهم آثروا الدنيا على العقبى وكذا المقصود من العقوبات الانزجار عن الاقدام على اسبابها والكافر اليق بالعقوبة
وازجر من المؤمن والخلاف انما في ان الكافر يؤاخذ بترك الاعتقاد والفروع لان ذلك كفر منهم على كفر فاما وجوب الاداء في الدنيا فقد اختلفوا
فيه فذهب عامة مشايخ ما وراء النهر الى ان الكفار غير مخاطبين في حق الكف واليه ذهب القاضي ابو زيد والشيخان والمعرف وقال العراقيون من مشايخنا
والشافعي والمعتزلة وعامة اهل الحديث يجب عليهم في حقهم وثمرة الخلاف لا تظهر في احكام الدنيا فانهم لو ادوها حالة الكفر لا يكون معتبرا بالاتفاق
ولو اسلموا لا يجب عليهم قضاؤها بالاجماع وانما يظهر في احكام الآخرة فعند الفريق الاول لا يعاقبون بتركها اصلا وعند الفريق الثاني يعاقبون
بتركها كما يعاقبون بترك الايمان كذا في الميزان واحتج الفريق الاول بما ذكرنا وبان الصلوة مثلا ان وجبت على الكافر بلا ايمان فاما ان يجب حال
الكفر او بعده لا يجوز الاول لان الصلوة في حال الكفر باطلة فلا يكون مأمورا بها وكذا الثاني لانه لم يقل احد بوجوب القضاء بعد الاسلام ولم يكن
مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه رأس اسباب اهلية العبادات فلا يجوز ان يثبت مقتضى لغيره وفيه نظر لان الله تعالى امر
العباد بالطاعات وصدقها حتى يثبت الايمان اقتضاء وتبعا بل امرهم بالايمان والطاعات جميعا فيكون الايمان مأمورا به صريحا لا
اقتضاء ولان القول بعدم وجوب العبادات مع القول بانهم يؤاخذون بتركها اعتقادا ووجوبها عليهم متناقض فان واحتج الفريق
الثاني بقوله تعالى فلا صدق ولا صلى وبقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وبقوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون
الزكوة فلو لم يكن الاداء واجبا عليهم لما عوقبوا بتركه ولان المقتضى للوجوب لا يثبت عند انعدام حكمه قلنا لا يجب على الصبي
سائر العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم وبالمال كالزكوة او بهما كالحج وان وجد سببها ومحلها لعدم حكمه وهو الاداء
على سبيل التعظيم عن اختيار وقصد صحيح اذ ذلك لا يتصور من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ولا باداء وليه لان ثبوت الولاية عليه جبري
لا اختياري فلا يصلح طاعة فلو جعلنا اداء الولي كادائه فيما هو مال محض يكون المقصود المال لا الاداء وهو باطل بخلاف القربة
وما كان من حقوق العباد اعلم ان ما كان من حقوق العباد كالغرم والعوض يجب على الصبي وان لم يكن عاقلا لوجود سببه
وثبوت حكمه وهو اداء العين اذ المقصود هو المال دون الاداء لان الغرض جبر الفائت او حصول الربح وذلك يحصل بعين المال
واداء وليه في حصول هذا المقصود كادائه وكذا الصلة التي لها شبه المؤنة كنفقة الزوجات والاقارب يجب على الصبي هذه وجوه
اما نفقة الزوجات فلانها تجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس يجب عوضه وهو النفقة واما نفقة الاقارب فمؤنة اليسار
ولهذا لا يجب على من لا يسار له والمقصود سد خلة المنفق عليه بوصول كفايته اليه وذلك بالمال واداء الولي فيه كادائه فلم يكن الوجوب
خاليا عن حكمه بخلاف ما اذا كان صلة لكن فيها معنى الجزاء لم يكن الصبي اهل وجوبه عليه وذلك كتحمل العقل فانه صلة لكن فيها معنى الجزاء على ترك
حفظ السفيه والاخذ على يد الظالم ولذلك اختص به رجال العشيرة دون النساء لانهن لسن من اهل الحفظ والصبي ليس من اهل الجزاء
لانه عقوبة والصبي ليس من اهلها وما كان مؤنة في الاصل كالعشر والخراج يجب عليه لان حكمه وهو الاداء يحتمل النيابة لان معنى القربة
فيها غير مقصود فكان اداء الولي كادائه وما يشوبه معنى المؤنة كصدقة الفطر لم يلزمه عند محمد رح لرجحان معنى العبادة والمرجوح
في مقابلة الراجح كالعدم فصارت كالزكوة ولزمته عندهما الحاقا بالمؤن المحضة ولما عقل واحتمل الاداء اعلم ان الايمان
لا يجب على الصبي قبل ان يعقل بلا خلاف لعدم اهلية الاداء عن اختيار لا منا لا لله تعالى واذا عقل واحتمل الاداء يصح منه الايمان في حق احكام

الدنيا والآخرة عندنا بلا خلاف انما الخلاف في وجوبه عليه حتى قالوا انه لم يكن معذورا في الكفر بعد اهلية التعقل والتفكر في صفات
الله تعالى وقال شمس الائمة الحلواني والقاضي الامام ابو زيد الدبوسي والامام فخر الاسلام نفس وجوب الايمان عليه دون وجوب
ادائه لان نفس الوجوب انما هي بالاسباب وهي الآيات الدالة على ربوبيته وصلاحية الذمة وهما حاصلان في حق الصبي العاقل
وحكمه وهو الاداء عن اختيار يتحقق منه حتى يثبت للوجوب المقتضي وعدم المانع ولهذا لو ادى يقع فرضا حتى لا يلزمه تجديد الايمان
بعد بلوغه ولا يلزم انا لا نقول بوجوب اصل الصلوة بعد ان يعقل لانه يؤدي الى ان يتضاعف عليه القضاء بعد البلوغ بخلاف
وجوب الايمان فانه لا يؤدي الى ذلك امرأة الكافر المراهق اذا اسلمت وابى هو الاسلام بعد ما عرض عليه القاضي يفرق بينهما
فلو لم يثبت الوجوب عليه لم يفرق بينهما اذا امتنع منه لكن الخطاب يسقط عنه بقوله عم رفع القلم عن ثلاث وبقي اصل الوجوب
وقال الامام شمس الائمة السرخسي في الاصح عندي ان نفس الوجوب ايضا غير ثابت في حقه ما لم يعتدل حاله بالبلوغ وانما يصح الاداء
منه باعتبار عقله وصحة الاداء لا تتوقف على الوجوب بل يكفي فيه كونه مشروعا كجمعة المعذور وقد قرر ان الوجوب لا يثبت باعتبار السبب
والمحل بدون حكم الوجوب وهو وجوب الاداء وقد فات هذا في حقه فلا يجب عليه وفيه نظر لانا لا نسلم ان حكم الوجوب هو وجوب
الاداء انما ذلك حكم الخطاب بل حكمه صحة الاداء وهي متحققة ههنا فيثبت الوجوب كما قلنا اما اهلية الاداء فنوعان قاصر وكامل
لان القاصر يثبت بقدرة البدن لا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بقوة البدن
ولكل منهما درجة الكمال وهي بعد البلوغ لسالم العقل والبدن وادنى درجات الكمال يسمى اعتدالا في لسان الشرع ودرجة قصور وهي قبل
البلوغ للصبي العاقل ان لم البدن وقد يكون قاصر العقل بعد البلوغ كما في المعتوه فانه بمنزلة الصبي العاقل وان كان قوي البدن لانه عاقل
لم يعتدل عقله وقد يكون كامل العقل ضعيف البدن كالمفلوج يسقط عنه لقاء ما يتعلق بقوة البدن وسلامته ثم اصل العقل وقصوره يعرف
بالتجربة والامتحان فاما بالبنية وقدره بان ينظر في افعاله فان كانت على سنن واحد كان معتدل العقل وان كانت متفاوتة كان قاصر العقل
فاما الاعتدال فامر متفاوت فيه البشر فاقام الشرع اعتدال الحال بالبلوغ من عقل مقام كمال العقل في توجه الخطاب عليه تيسيرا على العباد
ثم صار وصف الكمال الذي يتوهم وجوده قبل هذا الحد ساقط الاعتبار كما سقط توهم بقاء النقصان بعد هذا الحد لما قرأن السبب الظاهر
متى قام مقام الباطن يدور الحكم معه وجودا وعدما كالسفر للرخصة وبني على الاهلية القاصرة صحة الاداء وعلى الكاملة وجوبه وتوجه الخطاب
عليه ثبت بالقاصرة الخ اعلم ان الاحكام المبنية على الاهلية نوعان حقوق الله تعالى وغيرها وكل منهما ينقسم الى انواع
اما حقوق الله تعالى فاما حسن لا يحتمل غيره بوجه واما قبح لا يحتمل غيره واما يحتمل ان يكون مشروعا في بعض الاوقات دون بعض واما غير حقوق
الله تعالى فاما نفع محض واما ضرر محض واما متردد بين الامرين اما ما كان حسنا محضا كالايمان بالله تعالى وصفاته فيجب القول بصحته منه خلافا
للشافعي لوجوده حقيقة وهو التصديق بالجنان والاقرار باللسان وكذا حكما في حق احكام الدنيا اذ بعد وجوده حقيقة انما يعتبر عدما حكما بحجر
شرعي ولا حجر يليق بالايمان لانه حسن لا يحتمل غيره فلو صار محجورا فيه لكان نهيا من ذلك الوجه وذلك باطل ولا يعتد فيما يلزمه
عليه الآن لزوم الاداء فذلك موضوع عنه فاما الاداء فلا يعتد فيه فكان في الحكم نفعا واما نفعا محضا لانه ينال به الفوز في الدارين لا يقال
ان فيه نوع ضرر لانه يحرم الميراث من اقاربه الكفار ويقع الفرقة بينه وبين امرأته الكافرة لانا نقول ذلك مضاف الى كفر الباقي على الكفر لا
الى اسلام من اسلم لان الاسلام شرع جامعا للحقوق لا قاطعا ولان ذا شرك قد يصير به مستحقا للارث من اقاربه المسلمين ويتقرر
نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت قبله على انه يلزمه اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره ولم يعد ذلك ضررا لانه لم يصدر عنه فعل صالح للزوم
الضرر واما ما قبح على وجه لا يحتمل غيره كالجهل بالصانع اي الردة فانه يحتمل العفو بعد تحقق عذر من الاعذار الا يرى انه يعتبر عقله وجهله بغير الصانع

فكذا هنا اعلم ان ردته معتبرة في احكام الدنيا والآخرة عند ابي حنيفة ومحمد استحسانا حتى لو ارتد وابواه مسلمان لا يعفى بعذر الصبى فتبين منه امرأته المسلمة ويحرم عن الميراث من المسلمين وفي الآخرة يعذب كالكفار وعند ابي يوسف والشافعي لا يحكم بصحتها منه في احكام الدنيا وهو القياس فاما في احكام الآخرة فهي صحيحة لان حصول الثواب والخلاص عن العقاب عفوا عن الكفر من غير توبة خلاف النص والاجماع ولقائل ان يقول هذه المسئلة مما يؤيد مذهب المعتزلة ان الصبي العاقل غير معذور في الجهل بالله تعالى وترك الايمان به وجه القياس ان الارتداد ضرر محض فلا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امرأته ولان ما هو من الضرر والنفع كالبيع لا يجوز منه فما يكون ضررا محضا اولى وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة مثل البالغ انما يحكم بردته لتحققها منه وهي محظورة مطلقا لا تحتمل ان تكون غير محظورة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاشخاص فتكون محظورة في حق الصبي كما في حق البالغ وما يلزمه من حرمان الميراث ووقوع الفرقة انما يلزمه تبعا لحكمنا بصحة ارتداده لانها من توابع الصحة لا قصدا اليه والتزام الضرر في حقه قصدا غير جائز فلم يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي لا يحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا او لحقا بدار الحرب ولزمه هذه الاحكام حيث لا يمتنع بواسطة لزومها الضرر ان في صحته ومنها رجحان الى الارتداد والضمير في اليه يرجع الى كلمة ما قوله وصح منه اداء العبادات البدنية هذا بيان لحكم القسم الثالث من حقوق الله تعالى يعني صح منه اداء العبادات البدنية بطريق التطوع من غير عهدة حتى اذا شرع لا يلزمه الاتمام والامضاء واذا افسدها لا يلزمه القضاء لان ذلك نفع محض حتى يستحق به الثواب في الآخرة ويعتاد اداءها حتى لا يشق بعد البلوغ بخلاف ما كان ماليا منها كالزكاة حيث لا يصح منه اداؤها لتضرره في العاجل بنقصان ملكه فتتوقف هذا على الاهلية الكاملة وكذا من التصرفات بيان لحكم القسم الاول من غير حقوق الله تعالى يعني صح منه من التصرفات ما كان نفعا محضا كالاصطياد والاحتطاب وقبول الهبة والصدقة وكذا لو توكل عن الغير بالطلاق والعتاق والبيع لانه نفع محض لا يشوبه ضرر لان صحة عبارته من اتم المنافع اذ به يدرك بصيرة يهتدي بها في التجارات عارفا بمواضع الغبن والخسران لكنه لا يلزمه العهدة حتى لا يرجع الحقوق اليه فان قيل لو شهد الصبي لم تقبل فكانت عبارته فاسدة وان لم يلزمه ضرر قلنا عبارته صحيحة في نفسه ولكن مع هذا لا يكون حجة على غيره كما لو شهد العبد او شهد الكافر على المسلم وهذا لان الشهادة بمنزلة الولاية على غيره والصبي ليس من اهلها والقسم الثاني منه ما يتمحض ضررا كالطلاق والعتاق والتبرعات من الهبة والصدقة والوصية والقرض فلا يملك الصبي شيئا لانه ضرر محض في العاجل والصبي مظنة المرحمة والاشفاق لا مظنة الاضرار به والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار المحضة ولا يملك ذلك غيره من الولي والوصي والقاضي لان ولايتهم عليه نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه ما خلا القرض فانه يملكه القاضي لا لانه بولاية قضائه يتمكن من تحصيله فيصير منفعة محضة من حيث ان هذا المال مصون عن العطب لانه صار دينا بعد ان لم يكن مصونا حال كونه عينا وفي رواية يملكه الاب ايضا لانه يملك التصرفات في ماله ونفسه فكان بمنزلة القاضي قوله وملك برأي الولي بيان لحكم القسم الثالث يعني باجازة الولي واذنه ما تردد بين النفع والضرر من التصرفات كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا ومثل الاجارة والنكاح والشركة واخذ الشفعة والرهن وغيرها وان كان لا يملك بنفسه لان معنى الضرر يندفع عند مباشرة الصبي بعد انضمام رأي الولي كما يندفع بمباشرة الولي فاذا اندفع بوهم الضرر التحق بما يتمحض منفعة فيكون الصبي اهلا للتصرف مع ان في صحته معرفة اصابة مثل ما يصاب برأي الولي مع فضل نفع البيان وبتوسيع طرق الاصابة قوله على اعتبار انه نقصان رأيه يعني نقصان رأي الصبي قد انجبر برأي الولي حتى صار الصبي في هذا كالبالغ عند ابي حنيفة في الاصح حتى انه صح بيعه ممن فيه من الاجانب كما يبيع ذلك

من البالغ وان كان الولي لا يملك ذلك عليه وعندهما ما كان يتوقف التصرف منه باعتبار رأي الولي وجب اعتبار رأيه وكما لا ينفذ تصرف الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن وليه له وقول ابي حنيفة اصح لان اقرار الصبي بعد اذن الولي صحيح وان لم يصح ذلك بنفسه قوله وروى اي روى ابو حنيفة في بيع الصبي بغبن فاحش مع الولي في رواية يعني عن ابي حنيفة في بيع الصبي المأذون مع وليه بغبن فاحش روايتان احديهما الاجازة لما قلنا انه كالبالغ بانضمام رأي الولي وثانيهما المنع اذ الصبي لما كان متصرفا باذنه يكون بمنزلة الوكيل عنه فيكون بيعه بمنزلة بيع الولي وكما لا يجوز بيع الولي ماله من نفسه بغبن فاحش لا يجوز بيع الصبي منه بغبن فاحش اذ فيه تهمة ان الولي اذن له ليستنفع به ولم يقصد بالاذن النظر للصبي بخلاف بيعه من الاجانب اذ لا تهمة فيه فلم يعتبر النيابة قوله واما اذا اوصى بشيء من اعمال البر قوله من اعمال البر ليس بتقييد فان وصيته باطلة عندنا سواء كانت في البر او لم يكن لكن لما كان الخلاف في البر دون غيرها عين هذه الصورة لتمكنه الاشارة الى الخلاف واختلف في وصية الصبي فاهل المدينة يجوزون من وصاياه ما وافق الحق وبه اخذ الشافعي لانها نفع محض بحيث يحصل له الثواب بها في الآخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت لان اوان نفوذها بعده وعندنا باطلة سواء مات قبل البلوغ او بعده وان كان فيه نفع ظاهر لان في العدول بصحتها ترك نفع اعلى منه لان الارث شرع نفعا للمورث وفي الانتقال عن الارث الى الايصاء ترك الافضل لا محالة واليه الاشارة في حديث سعد لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فكان ضررا في حقه وليس للشافعي معنى فقهي يظهر حيث اعتبر عبارة الصبي في اختيار احد ابويه اذا وقعت الفرقة بينهما مع كون اختياره اخرويا اذ الغالب من حاله انه يختار من الابوين من يتواضع باللعب ويتركه خليع العذار لقلة نظره ولم يعتبر عبارته في اختيار الاسلام مع ان فيه نفعا ظاهرا واعتبر عبارته في الوصية والتدبير ولم يعتبر في البيع ونحوه مع ظهور نفع ونحوه الى اصلح ان من جعل وليا لا يمكن ان يجعل موليا عليه لان كونه موليا عليه سمة العجز وكونه وليا آية القدرة وبينهما تناف فلا يجتمعان ومعناه ان كل نفع يمكن تحصيله له بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته فيها وكل نفع لا يمكن تحصيله بعبارة وليه تعتبر عبارته فيها فاختيار احد الابوين و الايصاء مما يمكن تحصيله له بمباشرة وليه فلا تعتبر عبارته فيها والايمان والردة مما ليس له بطريق التبعية للابوين فلا تعتبر عبارته فيهما وقلنا نحن انه لا تضاد بينهما اذ لاصل الاهلية صلح وليا ولقصورها صلح موليا عليه ولا منافاة بين ان يحصل منفعة له بواسطة الولي في حالة وبين ان يحصل له تلك المنفعة بمباشرة نفسه في حالة اخرى الا ترى انه يصير مسلما باسلام ابويه تارة وباسلام امه اخرى واذا تحقق عدم المنافاة في حالة واحدة ونحن اذا جعلناه مسلما باسلام نفسه لا نجعله تبعا في تلك الحالة وفي الحالة التي يكون تبعا لابويه لا يكون مسلما باسلام نفسه وفيما قلنا تصحيح عبارته وتوسيع الطريق لنيل المنفعة التي لا تحصل اذا كانت جهة الاصابة واحدة عينا فهذا نظير العبد يكون تبعا لمولاه في السفر والاقامة تارة ويكون اصلا في حالة اخرى عند انفراده

باب الامور المعترضة على الاهلية

لما فرغ من بيان الاهلية وما يبتنى عليها من الاحكام شرع في بيان امور تعترض عليها فيمنعها عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب وبعضها يوجب تغيرا في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كما سيجيء تفصيلها ان شاء الله تعالى و العوارض جمع عارضة وسميت هذه الامور عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق بالاهلية عن الثبوت وهي نوعان سماوي ومكتسب والسماوي ما لا يكون لاختيار العبد فيه مدخل على معنى انه نازل من السماء والمكتسب ما يكون لاختيار العبد فيه اما السماوي فهو الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت وانما لم يذكر [illegible] في العوارض وان تغير بها بعض الاحكام لدخولها في المرض كذا قيل او يرد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد واجيب عنه بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافردهما بالذكر واما المكتسب فهو نوعان ما يكون منه وما يكون من غيره اما الذي منه فهو الجهل والسفه والسكر و الهزل والخطاء والسفر واما الذي من غيره فالاكراه بما فيه الجاء وبما ليس فيه الجاء وانما ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة اذ الانسان

لا يخلو عن الصغر كآدم وحواء عليهما السلام والا فالصغر غير داخل في ماهية الانسان بدليل ان الكبير انسان فكان من العوارض ولاجل هذا
جعل الجهل من العوارض مع انه امر اصلي قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وانما جعل من المكتسبة وان لم يكن باختيار
العبد لانه متمكن من تحصيل العلم فيضاف الجهل الى تضييعه وتعطيله فكان كسبيا فان قيل فعلى هذا وجب ان يكون الرق من المكتسبة لانه شرع
جزاء على الكفر في الاصل وانه متمكن من دفعه بالاسلام قلت الرق بعدما وقع لا يمكن الانسان من دفعه في حالة البقاء فصار من الامور الحكمية لا اثر
نزول بسببه بخلاف الجهل فانه مقدور الدفع بعد وجوده واما الجنون فهو آفة تزيل كمال العقل بحيث يضعف تمييزه وتدبيره فانه لا ينافي
الذمة اذ الآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب فكانت اهلية الوجوب ثابتة في حقه لانه بناء على قيام الذمة وانما ينافي الاداء لانه
ينافي القدرة على النية للعبادة فلانها لا تكون الا بعقل وقصد صحيح وهو مناف لهما فيفوت القدرة في الاداء ويسقط بالجنون ما كان من
يحتمل السقوط احترز به عما لا يحتمل السقوط الا بالاداء او بابراء من له الحق كضمان المتلفات ونفقة الاقارب والزوجات فانها لا تسقط
بالجنون كما لا يسقط بالصبا واما الذي يحتمل السقوط كالطلاق والعتاق وسائر اقواله اذ الحجر عن الاقوال ممكن لان اعتبارها في الشرع
بالعقل فبدونه لا يمكن اعتبارها شرعا فتفسد عباراته كلها حتى لم يتعلق بها حكم وان اجازه الولي واما الافعال فلكونها موجودة حسا لا
يتصور الحجر عنها شرعا ولانه اهل لحكم الفعل وهو اداء الضمان باداء الولي لان فعله غير مقصود قلت انه يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال لا
الكلام والجنون ان العارض يسقط للعبادات كلها قليلا كان او كثيرا لان اهلية الاداء تفوت بزوال العقل وبدون اهلية الاداء لا يبقى الوجوب
الا ان القياس ان الوجوب يسقط بانتفاء حكمه لكنهم استحسنوا في غير الممتد والحقوه بالنوم والاغماء في كونه كالعدم في حق ايجاب القضاء والجامع
كل منها عارض زال قبل الامتداد واما اذا امتد يكون الايجاب مؤديا الى الحرج في القضاء فيسقط ثم هذا القياس والاستحسان انما
عند ابي يوسف في الجنون العارضي وهو الموجود في البلوغ واما الاصلي بان بلغ مجنونا فهو مثل الصبا عنده حتى لو افاق قبل انسلاخ شهر رمضان
او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى عنده وعند محمد رح وهو ظاهر المذهب انهما سواء وحد الامتداد في الصلوة
ان يزيد على يوم وليلة عند محمد رح باعتبار الصلوات ليصير ستا وعندهما باعتبار الساعات بان يزيد على اربعة وعشرين ساعة و
فائدة الخلاف تظهر فيما اذا جن قبل الزوال ثم افاق بعده في اليوم الثاني فانه لا يجب قضاء الفوائت عندهما خلافا لمحمد لان السقوط
باعتبار الكثرة الموقعة في الحرج فيكون بالدخول في حد التكرار الا انهما قالا لما لم يكن لكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوجب
العدد وطبق الوقت وهو في الصلوة يوم وليلة ولقائل ان يقول كلا الوقتين يحتاج الى الفرق بين هذه المسئلة وبين ما اذا كثرت
الفوائت حتى سقط الترتيب فابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله جعلا حد الكثرة ثمة ان يزيد الفوائت خمسا بخروج وقت السادسة
بخلافه هنا واما محمد فهو جعل حد الكثرة ثمة ان يدخل وقت السادسة بخلافه هنا وحد الامتداد في الصوم ان يستوعب الجنون الشهر ولا
يشترط التكرار لانه لو شرط ذلك لازدادت الزيادة المؤكدة على الاصل المؤكد اذ لا يدخل وقت وظيفة اخرى ما لم يمض احد عشر شهرا وفي
الزكوة ان يستغرق الحول لانها وظيفة السنة كما ان الصوم وظيفة الشهر وعن ابي يوسف رح انه اقام اكثر الحول مقام كله تيسيرا لان ...
في الملاك ثم المجنون لا يصح ايمانه وردته لعدم ركنه وهو عقد القلب على التصديق لان ذا انما يكون بالعقل وهو عديم العقل والقصد
مسبوق الايمان فيبقى عند اسقاطه لان الايمان مما يصح الحجر عنه والردة مما يصح العفو عنها لان عدم الحكم لعدم الركن لا لعذر ولهذا يصح
ايمانه وردته تبعا لابويه حتى ان امراة المجنون اذا اسلمت عرض الاسلام على ولي المجنون فان اسلم والا فقد ابقوا عليه وان ابى فرق
بينهما دفعا للضرر عن المسلمة بقدر الممكن واما الصغر اعلم ان الصغر كالجنون في اول احواله لانه عديم العقل والتمييز اما اذا عقل
فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء لكن الصبا عذر مع ذلك بواسطة نقصان العقل فيسقط عنه ما كان يحتمل السقوط عن البالغ مثل الحدود

فانها تسقط بالشبهات والعبادات البدنية فانها تسقط بالاعذار وكذا الايمان فيما يرجع الى الاداء لانه يسقط عن
البالغ بعذر الاكراه ولهذا قلنا ان الصبي لا يقتل بالردة لان القتل مما يحتمل السقوط عن البالغ فان المرتدة لا تقتل وقلنا انه
صح شروعه في الصوم والصلوة بلا لزوم مضيه ووجوب قضاء لو افسد لان لزوم المضي ووجوب القضاء مما يحتمل السقوط عن
البالغ كمن شرع في الصوم ظانا انه عليه ثم علم انه ليس عليه لا يلزمه المضي ولو افسد لا قضاء عليه وكذلك قلنا ان الصبي لو احرم
يصح احرامه من غير عهدة حتى لو احصر لا يلزمه القضاء ولو ارتكب محظورا لاحرامه لا يلزمه الجزاء وقلنا بان ما لا يحتمل السقوط عن البالغ
لا يسقط عنه مثل فرضية الايمان فيما يرجع الى الاعتقاد حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا ولو كان الفرضية ساقطة لكان نفلا كما في الصوم
والصلوة الا ترى انه اذا امن في صغره وبلغ كذلك ولم يعد كلمة الشهادة بعد طلب الاعادة لم يجعل مرتدا ولو كان الاول نفلا
لما اجزى عن الفرائض كالصبي اذا صلى في اول الوقت ثم بلغ في آخره حيث يجب عليه الاعادة لان الصلوة في اول الوقت وقع
نفلا هذا على رواية هذا الكتاب وقال القاضي الامام ابو زيد الدبوسي في التقويم ولا يلزمنا قولنا اذا صلى الظهر ثم بلغ في الوقت او
احرم بالحج ثم بلغ قبل الوقوف انه يقع من الفرض لانا انما اسقطنا الوجوب عنه نظرا له دفعا للحرج عنه والنظر في هذه الحالة ان
يسقط الوجوب لان الفرض لزمه لما بلغ قبل مضي الوقت وقبل الوقوف فمتى جعل الوجوب عليه من حال صباه يرفه بالسقوط عنه
بما ادى ومتى لم يجعل عليه الوجوب يبقى تحت عهدة الوجوب الى ان يؤدي ثانيا هذه عبارته وهي صريحة في انها يقع فرضا ولا يجب
عليه الاعادة وجملة الامر الى الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عنه العهدة اي المؤاخذة بما يحتمل السقوط
ويصح منه ما لا عهدة فيه وله بان يباشر لا حاجة عنه بدون اللزوم والمؤاخذة عليه كقبول الهبة ونحوها بما هو نفع محض لان الصبي من اسباب
المرحمة طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم على الصغار وشرعا للحديث فجعل سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو عن البالغ
بوجه ولذلك اي ولان الصبا سبب للعفو لا يحرم الصبي عن الميراث بقتل مورثه عندنا خلافا للشافعي رح لان جزاء القتل يحتمل
السقوط عن البالغ باعذار كثيرة ولا يلزم عليه حرمان الصبي بالكفر والرق لان الرق ينافي اهلية الارث لان الاهلية باهلية الملك اذ
الوراثة خلافة والرق ينافي الملك لانه يثبت لمولاه فوراثته للرقيق يؤدي الى توريث الاجنبي وذلك باطل والكفر ينافي الولاية على المسلم
قال الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية لقوله تعالى اخبارا عن زكريا عليه السلام فهب لي
من لدنك وليا يرثني وانعدام الحق وهو الارث لانعدام سببه وهو الولاية كما في الكفر او عدم الاهلية كما في الرق لا يعد جزاء و
عقوبة والعهدة نوعان خالصة لا يلزم الصبي بحال كما في الطلاق ونحوه ومشوبة يتوقف لزومها على راي الولي كما في البيع ونحوه
وما كان الصبي عجزا كان سببا لثبوت ولاية الغير عليه ولاية الغير عليه لا يطرد سلب ولايته عن الغير والعته اعلم
ان العته آفة ناشئة عن الذات يوجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه
كلام المجانين وقوله ناشئة عن الذات يخرج ما يكون بالمخدرات وهذا كالصبي مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول
والفعل كما لا يمنعها الصبي مع العقل حتى يصح اسلام المعتوه وتوكيله ببيع مال الغير وطلاقه منكوحة الغير واعتاق عبد الغير كما
يصح من الصبي فلا يطالب في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح
طلاق امراته ولا اعتاق عبده باذن الولي وبغير اذنه ولا بيع ولا شراء لنفسه بدون اذن الولي لان كل ذلك من العهدة ولما ذكر ان العهدة
ساقطة عنه لزم عليه عدم ضمان ما يستهلك من الاموال فانه من العهدة وهو ساقط فاجاب بان ضمان ما يستهلك من الاموال ليس من
العهدة المنفية عنه لان المنفي عنه عهدة تحتمل العفو في الشرع وضمان التلف لا يحتمل العفو شرعا لانه شرع جبرا لما استهلك من المحل

ولهذا قدرنا بالمنتقل الاجزاء المتعقل وكونه معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحق العباد وحاجتهم لا ابتلاء من الله تعالى لحكم الاولى
والعذر الثابت في المتلف لا يوجب بطلان الحق الثابت للمتلف عليه لانه مباح لكونه ما جاز ان يبطل ما يثبت لحق الشرع لانه
غني عن العالمين الا يرى ان المضطر لو تناول مال الغير لا اثم به لانه حق الشرع ووجب الضمان لانه حق العبد ويوضع عن المعتوه
الخطاب كما يوضع عن الصبي فلا يجب عليه العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات لان سقوط الخطاب عن الصبي لنقصان عقله وهذا
المعنى حاصل للمعتوه وهذا اختيار المتاخرين وقال القاضي ابو زيد لا يسقط عنه العبادات احتياطا لان وقت البلوغ وقت الخطاب
بخلاف الصبي فانه وقت سقوط الخطاب ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما يثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب
النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لانه سبب العجز ولا يلي هو على غيره لعجزه عن التصرف   والعارض الجنون والصغر ما جعل
اول احوال الصبي كالجنون وآخر احواله كالعته في الحكم ذكرها به تبع الرق بينهما تعالى ولا يؤخر الجنون والعته الا ان عارض الجنون غير محدود
اي ليس لزواله وقت معين ليستنظر له فلذلك قيل اذا اسلمت المرأة عرض على ابيه وامه الاسلام في الحال لا يؤخر العرض الى العقل لان فيه
ابطال حق المرأة والصبا محدود لان له غاية معلومة فوجب تاخير العرض الى ظهور اثر العقل حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير امرأة نصرانية
واسلمت وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما والحاق الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان في وجوب العرض عليهما في الحال كما في سائر الاحكام
حتى لو اسلمت امرأة المعتوه الكافر وجب عليه العرض في الحال كما في اسلام الصبي العاقل لان اسلام المعتوه صحيح لوجود اصل العقل
كما في اسلام الصبي العاقل بخلاف المجنون لان اسلامه لم يصح لعدم العقل وانما قيد المعتوه بالعاقل احترازا عن المجنون لان اسم المعتوه
قد يطلق عليه والصبي العاقل والمجنون وان استويا في وجوب العرض في الحال لكن افترقا في ان الولي يعرض في حق الصبي العرض على ابيه وفي
المجنون على وليه   واما النسيان وهو الغفلة عن معلوم في حالة التيقظ فلا ينافي الوجوب في حق الله تعالى لانه لا يعدم
الاهلية وايجاب الحقوق على الناس لا يوقع في الحرج ليمنع الوجوب اذ الانسان لا ينسى عادة متواليا يدخل به في حد التكرار فان
لان رسوخ عادة بالاكل والشرب وداعية الطبع اليهما يورث الغفلة عن الصوم غالبا والتسمية في الذبيحة لان فعل الذبح يوجب الخوف
والهيبة واشتغال القلب به فيمكن النسيان من التسمية في تلك الحالة فجعل من اسباب العفو في حق الله تعالى لانه من جهة صاحب الحق
فجعل كان الفطر لم يوجد لبقاء الصوم وكان التسمية قد وجدت فحل الذبيحة بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعفو
حتى لو اتلف مال الانسان يجب عليه الضمان جبرا لحق العبد كما مر بيانه   ولهذا قلنا اي ولان النسيان الغالب في حقوق الله تعالى
لما جعل عذرا قلنا ان سلام الناسي في القعدة الاولى لما كان غالبا على ظن انها القعدة الاخيرة لم يقطع الصلوة لانه لا تفعل محل السلام
وليس للقعدة فيها هيئة مذكرة انها الاولى ام الاخيرة فجعل عفوا بخلاف الكلام والسلام على الغير في كل الاحوال لان النسيان فيهما غير غالب
لان هيئة المصلي مذكرة له مانعة عن النسيان فكان وقوعه فيه لتقصيره ولا يجعل عذرا لانه ليس في معنى النسيان المنصوص عليه   واما النوم
فعجز عن استعمال القدرة ينافي الاختيار حتى بطل عباراته النوم اذ الاغماء ونحوه داخل فيه لمنافاته فالعجز عن استعمال القدرة اوجب تاخير خطاب
الاداء لانه لا يحتمل الوجوب لتحقق الاهلية واحتمال الاداء بالانتباه او القضاء عند عدم الانتباه لان النوم لا يمتد غالبا فلم يكن في وجوب القضاء عليه حرج
فلم يسقط الوجوب لوجود فائدته يؤيده قوله من نام عن صلوة او نسيها الحديث وبطل عباراته اصلا لزوال التمييز والاختيار بمنزلة اصوات الطيور
ولم يعتبر منه الطلاق والعتاق والاسلام والردة ولم يتعلق بقراءته ولا بكلامه في الصلوة حكم حتى لو قرأ في صلوته قائما وهو نائم لم يجز
في المختار ولو تكلم في صلوته لم يفسد صلوته والاكثرون على انها يفسد ولو قهقه في صلوته يبطل به صلوته ويكون حدثا لان الشارع ما جعلها حدثا
في الصلوة كانت حدثا في النوم والسقطة كالبول والغائط بالاتفاق حدثا كانت مفسدة للصلوة ويبطل به صلوته ولا يكون حدثا لقصوره عن التي يكون في

السقطة فصارت كالقهقهة وهو يفسد الصلوة لا الوضوء وقيل يكون حدثا ولم يفسد صلوته حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته بعد الانتباه
لان فساد الصلوة بالقهقهة باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال اعتباره بالنوم واما انه حدث فلان معنى الحدث لا يفتقر الى الاختيار فلا يفترق
بالنوم واختيار المعين والامام فخر الاسلام انها لا تكون حدثا لان قهقهة النائم ليست في معنى المنصوص عليه لزوال معنى الجناية بالنوم
ولا تفسد صلوته لان النوم يبطل حكم الكلام لما مر   والاغماء وهو فتور غير اصلي لا بمخدر يزيل عملها قوله غير اصلي يخرج النوم وقوله لا بمخدر
يخرج الفتور بالمخدرات وقوله يزيل عمل القوى يخرج الجنون والعته وهو كالنوم في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اصلية اي طبيعية
بذاته لا يكون منافيا للقوة بل ما يكون سببا لاسترخاء المفاصل بخلاف الاغماء فانه عارض ينافي القوة بذاته اصلا لكونه مخالفا للطبيعة ولهذا
لا ينتبه صاحبه بالانتباه بخلاف النائم فكونه اشد من النوم في انه العوارض كان حدثا في الاحوال كلها بخلاف النوم ومنع الاغماء ونحوه البناء
لانه من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو سبق الحدث بخلاف النوم فانه كثير الوقوع لكونه طبيعيا فلا يمنع البناء
والمعتبر امتداده استحسانا في حق الصلوة خاصة لانه قد يمتد ويسقط به الاداء والقضاء دفعا للحرج وامتداده باعتبار الصلوات عند محمد
وباعتبار الساعات عندهما كما مر تفسيره وامتداده في الصوم والزكوة نادر فلا يعتبر لان احكام الشرع مبنية على ما عم وغلب لا على ما شذ
وندر اما في الصلوة فغير نادر فيعتبر وقد جاءت السنة بذلك فانه روي ان عليا اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وان ابن عمر رضي الله عنهما اغمي
عليه ثلاثة ايام ولياليها فلم يقضها   واما الرق وهو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وفي عرف الفقهاء عبارة عن عجز حكمي اما
انه عجز فلانه لا يملك ما يملكه الاحرار من الشهادة والقضاء والولاية ومالكية المال وغير ذلك واما انه حكمي فلان العبد قد يكون اقوى في الاعمال
من الحر قوله شرع جزاء في الاصل وضعه على الكفر لان الكفرة لما استنكفوا ان يكونوا عبادا لله جازاهم الله بان جعلهم عبيد عبيده
لكنه في حالة البقاء صار من الامور الحكمية اي الرق في حالة البقاء لا يكون بطريق الجزاء بل بالحكم الثابت من الله تعالى بلا جناية وصدق من العبد
الا يرى ان المولود من المسلم رقيق وان لم يوجد منه ما يستحق به الرق فيصير المرء عرضة للتملك والابتذال اي الامتهان من الرق وصف
لا يحتمل التجزي اي لا يثبت رقبة البعض لا يستحق ان يكون بعضه شائعا قويا متصفا بالمالكية وبعضه شائعا ضعيفا زائل المالكية وهذا
هو مذهب اصحابنا لان محمدا ذكر في آخر دعوى الجامع من غير ذكر خلاف ان مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا في شهادة
وان لم يثبت الملك للمقر له الا في النصف ولم يجعل نصفه عبدا ونصفه حرا ثم لو انضم اليه مثله لكونهما كجزء واحد في الشهادة كما جعلت المرأتان
بمنزلة رجل واحد فيها وفي جميع احكامه مثل الزكوة والحج والجمعة والحدود والنكاح وفي هذه الاشياء لا نظر اولا يدل هذه المسئلة على عدم تجزي
الرق لان الشهادة انما تقبل من حر وهذا ليس بحر فلذا لا تقبل شهادته وما ذكر من ضم الخصم لا يتصور هنا لان التكلم في النصف الشائع
لا يتصور بخلاف المرأة فانه الاولى تكون لحق بالرجل في الشهادة والاحكام لان تكون رقيقا كما اعلم ان العتق ضد الرق لانه ضعف حكمي
والعتق من حكمه فلا يتجزى كالرق اذ لو كان متجزيا ثبت تجزي الرق وقد ثبت فساده واما الخلاف في الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد
رحمهما الله الاعتاق لا يتجزى لما لم يتجز اثباته اي مطاوعه وهو العتق يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر ولا يتصور الاعتاق بدون العتق
كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار واذا لم يكن الانفعال متجزيا لم يكن الفعل متجزيا ضرورة وقال ابو حنيفة الاعتاق يتجزى لانه ازالة
الملك لانه حقه لا الرق وهو يتجزى ثبوتا وزوالا كما عرف من بيع النصف وشراء النصف لكنه يتعلق بسقوط كل الملك عن المحل حكم لا يتجزى وهو
العتق فاذا سقط بعضه فقد وجد شطر العلة لان سقوط عن الكل علة العتق فيتوقف العتق على تكميل العلة اما بالسعاية او باعتاق الباقي فصار
الاعتاق بمنزلة غسل الاعضاء والايدي فانها متجزية تعلق بها اباحة الصلوة وهي غير متجزية وكاعداد الطلاق للتحريم فانها متجزية وتعلق بحصول جميعها
الحرمة الغليظة التي هي غير متجزية وحاصل الجواب منع كون العتق مطاوعا للاعتاق   ومنها الرق اي الرق الذي هو بصدد [illegible]

احترزنا بالإشارة عن النكاح فإنه وإن سمي [illegible] ولا يمنع مالكية المال ينافي مالكية المال فلا يملك العبد شيئاً فيها لما ان ملك المولى لعام مملوكيته مالا يمنع هو مملوك من حيث انه مال
لا من حيث انه آدمي فلا يتصور ان يكون مالكاً للمال لان المملوكية سمة العجز والمالكية سمة القدرة وهما متنافيان فلا يجتمعان في شيء واحد لان ولهذا
ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري وان اذن لهما المولى في ذلك لانه من احكام الملك كما لا
يملكان الإعتاق كذلك ولا يصح منهما حجة الإسلام حتى لو حج يقع نفلاً لعدم اصل القدرة التي هي من شرائط الوجوب لانهما انما المنافع المالية
والبدنية والعبد لا يملك شيئاً منهما اما المالية فظاهر واما البدنية فلانها للمولى لان ملك الذات علة ملك الصفات الا فيما استثنى من القرب البدنية كالصلاة
والصوم فان القدرة التي يحصل بها الصوم والصلاة ليست للمولى بالإجماع لانه في حقهما مبقى على اصل الحرية لعدم تضرر المولى بذلك [illegible]
انما عدم عند الحج فاذا اعتق بعد حجة الإسلام وحصل ما ذكرنا من العبد والفقير اذا حج حيث يقع عن الفرض لانه مالك لما يحدث من
منافعه ولم يشترط الاستطاعة بالزاد والراحلة لصحة الأداء بل للوجوب وانما الفقير يوجد السبب وهو البيت والرق لا ينافي مالكية غير المال
لانه غير مملوك من ذلك الوجه فلا يتحقق المنافاة كالنكاح فانه مالك له لانه من خواص الآدمية ولذا ينعقد بدون اذن المولى وانما يتوقف
عند عدم الإذن من المولى لان النكاح ما شرع الا بالمال [illegible] عند عدم اذن المولى اضرار به فان قيل المولى يملك اجباره على النكاح
فان كان مالكاً للنكاح لما ملك اجباره عليه قلنا انما يملك اجباره تحصيناً لملكه عن الزنا الذي يوجب النقصان لا لانه مالك فلهذا كان
العبد هو المستبد به المالك للطلاق بعد الإجازة دون المولى والعم [illegible] حتى لا يملك المولى ابطاله لان فيه تعيب [illegible]
لانه اقوى بالعلم [illegible] ان اي الرق ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا احترز به عن الكرامات الموعودة
في الآخرة فان العبد وان كان هو والحر فيها الا ان اهليتها بالإسلام والتقوى والحر والعبد في ذلك سواء لان الكمال في الكرامات بقدر العزة
والكمال والرق يشتمل على الهوان والنقصان فيها ينافي الذمة فانها من كرامات البشر [illegible] ليصح الخطاب بخلاف
البهائم وكذا حل النكاح ولهذا اختص رسول الله صلى الله عليه وسلم بزيادة لشرفه وكرامته وكذا الولاية لانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى
كرامة لانه من باب السلطنة ثم بين نقصان الأشياء الثلاثة بسبب الرق فقال فتضعف ذمته لانه من حيث انه انسان مكلف له اهل ذمة
ومن حيث انه مال لا ذمة له فعلنا بوجوب الذمة ولكنها ضعفت بالرق فلم يحتمل الدين اي لم يتعلق بها نفسها لضعفها حتى ضمت
اليها مالية الرقبة والكسب فاذا ضمت اليها ذلك تعلق الدين بها وصحت المطالبة منه وليس المراد من تعلق الدين بالكسب ان العبد يستبقى منه بل المراد
ان العبد المأذون اذا تصرف ولزمته الديون تصرف كسبه الموجود في يده اولاً الى الدين فان لم يف او لم يكن كسب تصرف مالية الرقبة
اليه والا باع الرقبة في الدين ما بقي الكسب بالإجماع وكذا حل النكاح ينتقص بالرق حتى لا يتزوج العبد اكثر من امرأتين خلافاً لمالك رحمه الله فانه
ان الحل نعمة وللرق اثر في التنصيف وقد روي عن عمر رضي الله عنه انه قال لا يتزوج العبد اكثر من اثنتين ويطلق الأمة ثنتين سواء كان زوجها
حراً او عبداً لان الرق كما اثر في تنصيف حل الرجل اثر في تنصيف حل المرأة لان الحل نعمة في جانبها كما في جانبه لانه سبب السكن وتحصيل [illegible]
وتحصيل الولد والمرأة تحتاج الى هذه الأشياء كالرجل بمعنى كان حل المرأة ازيد كان محلية الطلاق في حقها اوسع وعلى العكس بالعكس [illegible]
لما كان حل الأمة على النصف من حل الحرة ينتصف ما يفوت حل الحرة الا ان الطلاق الواحد لا يتجزى [illegible] طلاقان
ولهذا عدة طلاق الأمة حيضتان وعدتها حيضتان وانما اعتبر النكاح بالرجال والطلاق بالنساء لان عدد الأنكحة [illegible] لان
النكاح سبب ملك له عليها [illegible] بالرجال [illegible] واما عدد الطلاق فعبارة عن اتساع المملوكية لانها عبارة عن محل المملوكية [illegible]
معتبرة بالنساء [illegible] في قدر المملوك [illegible] المملوك ينتقص [illegible]
عبداً يملك اعتاقه [illegible] لانه يرفع القيد [illegible]

اكثر فاعتبر عدد الطلاق بالنساء [illegible] وينتصف الحد والقسم والحد مما يتأثر في ينتصف وكذا في الأمة وانما يتأثر في تنصيف الحد
ولان تفاوت النعمة يوجب غلظ الجناية في حق مولاها واتساعها يوجب تخفيف الجناية ولما اثر الرق في تنصيف النعم في حق العبد و
الأمة كما مر اثر في تنصيف العقوبة ايضاً قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وهذا الحد الذي يحتمل التنصيف ولهذا
مما لا يمكن تنصيفه كالقطع في السرقة فان الحر والعبد سواء وانتقصت قيمة نفسه يعني لما كان الرق منافياً لكمال الحال انتقصت
قيمة نفس العبد عن قيمة نفس الحر حتى اذا قتل العبد خطأ وجب على عاقلة الجاني قيمته ولا يزاد على عشرة آلاف درهم التي هي دية الحر بل ينقص منها عشرة دراهم
خلافاً لأبي يوسف والشافعي رحمهما الله فانهما يوجبان قيمته بالغة ما بلغت وقوله لانتقاص المالكية دليل على نقصان قيمة نفسه وتقريره ان كمال حال
الإنسان منتهٍ بكمال المالكية وكمال المالكية بملك المال ومالكية ما ليس بمال كالنكاح والطلاق ولما كان العبد مالكاً لاحد النوعين اعني ما ليس
بمال على الكمال والنوع الآخر ناقصاً لانه وان لم يكن اهلاً لمالكية المال رقبة لكن اهل للتصرف فيه [illegible] ومالكية اليد عليه على ما عرف موضوع المالكية
اهل للتصرف في المال ومالكية اليد على كسبه ثبتت وجب نقصان بدل دمه عن دية الحر لانحطاطه في [illegible] وهو العشرة لانها تملك بها البضع المحترم وتقطع بها
اليد المحترمة باعتبار النقصان حاله وانما قدر بذلك قول ابن مسعود لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم واما الأنوثة فلما عدم فيها احد
جزئي المالكية بالكلية وهو مالكية ما ليس بمال لانها تملك المال يداً ورقبة لكن لا تملك النكاح والطلاق بل هي مملوكة فيه ينتقص بدلها عن بدل الحر بالتنصيف
لا بالعشرة كما انتقص في حق العبد مالكية المال فكذا انتقص مالكية النكاح من الأربع الى اثنتين ومالكية الطلاق من الثلاث الى الاثنين ينبغي ان ينتقص
بدله بالنصف لانا نقول [illegible] وهو قوله وانتقاص اليد الذي هو اصل في المقصود [illegible] ان المقصود من الملك
[illegible] تمكنه التصرف الى قضاء الحوائج واليد هو التمكن والموصل الى المقصود فان ملك الرقبة وان كان [illegible] تمكنه التصرف الى
قضاء حوائجه [illegible] ان ملك الرقبة شرع وسيلة الى ملك اليد اذ الملك هو المطلق للتصرف فكان للعقد حكمان ملك اليد
وهو المقصود الأصلي وملك الرقبة وانه من الوسائل فكان هذا القدر [illegible] وجب ان ينتقص منه الربع لانه يملك غير المال من كل وجه
والمال من وجه دون وجه فاجاب بان ذلك النقص اقوى فلا يلزمنا الإشكال والرق لا يؤثر في عصمة الدم اعلم ان العصمة [illegible]
لانه تتوصل حقاً لصاحبه ولصاحب الشرع وهي نوعان مؤثمة وهي التي توجب الإثم [illegible] ولا توجب الضمان اصلاً كمن اسلم في
دار الحرب فانه يثبت له هذه العصمة حتى لو قتله [illegible] يأثم وان كان لا يجب عليه القصاص ولا الدية ومقومة وهي التي توجب الإثم والضمان جميعاً
فان كان عمداً فالضمان هو القصاص وان كان خطأ فالدية والإثم يرتفع في الفصلين بالكفارة ان كان خطأ وبالتوبة والاستغفار ان كان عمداً
والرق لا يؤثر في عصمة الدم مؤثمة كانت او مقومة بالإسقاط والتنقيص لان المؤثمة تثبت بالإيمان والمقومة بالإقامة في دار الإسلام والعبد فيه
[illegible] كل واحد من الأمرين مثل الحر بلا نقصان [illegible] حتى يقتل الحر بالعبد قصاصاً عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله
لان القصاص يعتمد المساواة في العصمة لسقوط اعتبارها في غيرها كالعلم والشرف وغير ذلك [illegible] لما ذكرنا
ان منافعه ملك المولى غير ان الشرع استثنى منافع بدنه عن ملك مولاه في حق بعض العبادات التي لا توجب بطلان حق المولى كالحج والجهاد فلم يعد استثناؤه
فلهذا لا يجب [illegible] القتال [illegible] المولى بالإجماع ولا يستحق السهم الكامل من الغنيمة سواء كان محجوراً او مأذوناً بل يعطى الرضخ خلافاً للشافعي [illegible] لئلا
يلزم التساوي بينه وبين الحر [illegible] وانقطعت الولايات كلها متصل بقوله مثل الذمة والحل والولاية [illegible]
[illegible] الولاية يعني لا تثبت للرقيق الولايات المتعدية مثل ولاية القضاء والشهادة وتزويج الصغار والصغائر لانها تبتني على القدرة الحكمية [illegible]
[illegible] الولاية [illegible] مالكية المال ولانه ليس له ولاية على نفسه فكيف يكون على غيره وانما صح امان العبد المأذون له في القتال لانه من باب الولاية
لانه يمنع تعرض العسكر للمؤمن فكان فيه سقوط القول على العسكر فاجاب [illegible] ان الأمان من باب الولاية [illegible] بالإذن [illegible] من اقسام الولاية

من قبل ان الرقيق يصير شريكا مع الغزاة في نفوس اهل الحرب واموالهم فلا من بعد اسقاط حق نفسه منها فلزم الامان في حق من
يتعدى الى غيره ضرورة صحته في حقه وعدم تجزيه مثل شهادة هلال رمضان فانها ليست بولاية على الغير بل هو الزام للصوم في حق نفسه
ثم يتعدى الى الغير فان قيل لا نسلم ان الشركة ثبتت في الغنيمة بل الشركة انما تثبت للمقاتل لمولاه اذ العبد ليس اهلا لملك المال فلعل الشركة
ثابتة له نظرا الى السبب كذا قيل فانه قيل للعبد المحجور عن القتال مثل المأذون في استحقاق الرضخ اذا قاتل وسيجيء انه يصح امانه كما هو قول محمد و
الشافعي رحمه الله قلنا انما لا يصح امانه لانه حجر في حق المولى بدون اذنه بخلاف المأذون ولان الامان من الجهاد اذ المقصود اعلاء كلمة الله تعالى
هو لكن يحصل بالقتال تارة وبالامان اخرى والعبد المحجور لا يملك القتال فكذا ما هو من توابعه   ومع هذا الاصل وهو ان الرق لا ينافي
مالكية غير المال وان ما يملكه العبد من التصرف لا يمنع ان يتعدى الى غيره بطريق التبع صح اقرار العبد محجورا كان او مأذونا بالحدود والقصاص
عليه لانه مبقى على اصل الحرية في حق نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر ولا يلزم صحة اتلاف ماليته لانه مال وهو حق المولى لانه بطريق التبع كما مر في الامان بخلاف اقرار
العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه ليس الا حق الغير قصدا فيمتنع صحته ويصح اقرار العبد بالسرقة المستهلكة اي غير القائمة
في يده مأذونا كان او محجورا يعني وجب القطع ولا ضمان عليه عندنا صدقه مولاه او كذبه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان وقال
محمد رحمه الله لا يقطع ويوجد ضمان المال ان كان مأذونا وبعد العتق ان كان محجورا او بالقائمة حتى في المأذون يعني لو اقر به العبد المأذون
بسرقة مال قائم بعينه صح في حق المالك بالاجماع حتى يرد المال الى المسروق منه وفي حق القطع صح عندنا خلافا لزفر رحمه الله وفي المحجور يعني لو اقر بسرقة مال قائم في
يده اختلاف معروف فعند ابي حنيفة رحمه الله يقطع يده ويرد المال الى المسروق منه لان اقراره بالقطع قد صح لانه مبقى على اصل الحرية فيه فيصح بالمال تبعا
لاستحالة ان يقطع يده في مال مملوك لمولاه وعند ابي يوسف رحمه الله يقطع يده والمال للمولى لانه اقر بالشيئين القطع وهو على نفسه وبالمال وهو على غيره
فيثبت ما كان اقراره فيه حجة دون الآخر لان احد الحكمين ينفصل عن الآخر اذ قد يثبت المال دون القطع كما اذا شهد بالسرقة رجل وامرأتان
وقد يثبت القطع دون المال كما لو سرق مال مستهلك وعند محمد رحمه الله لا يقطع يده والمال للمولى لان اقرار المحجور بالمال باطل لان ما في
يده ملك المولى ولهذا لا يصح اقراره بالغصب فكذا بالسرقة واذا لم يصح اقراره في حق المالك بقي على ملك سيده ولا يجب القطع في مال حكم بانه للسيد
لان كون المال مملوكا لغير السارق وغير مولاه شرط وجوب القطع وبفوات الشرط يفوت المشروط وهذا الاختلاف فيما اذا كذبه مولاه
قال المحلي فاما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال الى المسروق منه بلا اختلاف وعلى هذا قلنا في جنايات العبد خطأ انه يصير جزاء الجناية
حتى يصير العبد للمجني عليه جزاء الجناية حتى اذا مات العبد لا يجب شيء على المولى لان الواجب في الجناية الخطأ ضمان هو صلة للقتيل لانه
مقابل ما ليس بمال كنفقة الزوجات والمحارم والعبد ليس من اهلها لانها من الصلة ولهذا لا يجب عليه نفقة الاقارب وهو معنى قوله لان العبد
ليس من اهل ضمان ما ليس بمال ولا عاقلة له بالاجماع ليجب عليهم ولا يمكن اهدار الدم فجعل الشرع رقبته مقام الارش الا ان يشاء المولى
الفداء فيصير عائدا الى الاصل وهو الارش عند ابي حنيفة رحمه الله لان الاصل في موجب الجناية خطأ كما كان هو الارش لقوله تعالى ودية مسلمة
الى اهله واما النقل الى الرقبة لعارض فاذا اختار المولى الفداء رجع الى الاصل حتى لا يبطل بالافلاس اي لا يعاد بافلاس المولى الى رقبة العبد
باسباب العارض يحتمل الزوال وعندهما يصير بمعنى الحوالة كان العبد احال الارش على المولى فاذا توى ما عليه بافلاسه يعود الى الرقبة كما في الحوالة
وقيل هذا الاختلاف في التصوير راجع الى اختلافهم في التعليق والمسألة معروفة   والمرض فهو ما يعرض للبدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص
فانه لا ينافي اهلية الحكم اي ثبوت الحكم ووجوبه عليه وله سواء كان من حقوق الله او من حقوق العباد ولا اهلية العبارة لانه لا يخل بالذمة
والعقل في النطق فيصح نكاح المريض وطلاقه وبيعه وشراؤه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبارة ولكن ينبغي ان لا يتعلق به حق الغير
ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه لما كان سببا للموت بواسطة ترادف الآلام والموت علة لخلافة الورثة والغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت

فيخلفه اقرب الناس اليه والاوّل يثبت به تعيين المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا به فيخلفه الغريم في المال لان المرض سبب
تعلق حق الغريم والوارث بماله في الحال فيثبت به الحجر اذا اتصل به الموت مستندا الى اول المرض اذ الحكم مستند الى اول السبب بقدر ما يقع
به صيانة الحق اما في حق الورثة ففي الثلثين واما في حق الغرماء ففي الكل ان كان الدين مستغرقا فلا يثبت الحجر فيما لا يتعلق به حق غريم
او وارث مثل ما اذا صالح عن الدين او عن المال ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل ولما لم يعلم
اتصاله بالموت انه متصل به ام لا فلا يثبت الحجر بالشك فيكون الاصل الاطلاق فيصح كل تصرف واقع من المريض يحتمل النقض مثل الهبة
وبيع المحاباة فالقول بصحته واجب في الحال لان ركن التصرف صدر من الاهل مضافا الى المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد ثم لو احتجنا
الى نقضه نقضناه وكذا ما لا يحتمل النقض كالاعتاق الواقع على حق غريم بان اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق
عبدا قيمته تزيد على ثلث ماله جعل كالمعلق بالموت وصار هذا الاعتاق بمنزلة التدبير يكون لازما ولا يثبت العتق في الحال بخلاف اعتاق الراهن
حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق مبني على ملك الرقبة دون ملك اليد
وكان القياس ان لا يملك المريض الصلات وهي تمليك مال بغير عوض مالي كالهبة والصدقة ولقضاء الحقوق المالية لله تعالى كالزكاة وصدقة الفطر
والوصية بذلك اي بالصلات وبقضاء الحقوق المالية لوجود سبب الحجر على التبرع وهذه الاشياء كلها من باب التبرع الا ان الشرع جوز ذلك
بقدر الثلث نظرا له وهذا لان الانسان مغرور باملٍ مقصر في عمله فاذا عرض له المرض وظهر له امارات المنية وخاف ان يحتاج الى تلافي ما فرط
من التفريط بماله على وجه لو مضى فيه يحقق مقصده المالي ومبررات الاجر ولو انهضه البراء لو صح من مرضه يصرفه الى مطلبه الحال فنظر الشارع
له ثلث ماله ليتدارك به بعض ما فرطه واليه اشير في قوله عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم في آخر اعماركم زيادة على اعمالكم وضعوه
حيث شئتم   وقد تولى الشرع الايصاء للورثة اي الوارث لما علم ان الوصية للاقارب كانت مفروضة في ابتداء الاسلام
كما قال تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وكانوا يتحرون في ذلك ميلا الى البعض فنسخ حكم
الايصاء الى الميراث فنسخ تحويل بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وبين النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث
وتولى الشارع بيان ذلك بنفسه وقصره على حدود معلومة حيث عجزوا عن معرفة مقاديرها باعتبار المصلحة والحكمة فيه كما قال تعالى لا تدرون ايهم اقرب
لكم نفعا وابطل ذلك اي نسخه ابطال ذلك صورة ومعنى وحقيقة وشبهة اما معنى وحقيقة فظاهر واما الصورة والشبهة فيلحقان بالحقيقة
في موضع التهمة ثم بين امثلة هذه الاشياء مثال الصورة بيع المريض من الوارث عينا من ماله فانه لا يصح عند ابي حنيفة رحمه الله اصلا وان
كان بمثل القيمة او لم يكن وعندهما يصح اذا كان بمثل القيمة اذ ليس فيه ابطال شيء مما يتعلق به حق الورثة وهو المالية كما لو باع من الاجنبي و
قال ابو حنيفة رحمه الله انه آثر بعض ورثته بعين اعيان ماله لكون بيعه منه ايصاء له صورة اذ للناس مناقشات في صور الاشياء
ليس لهم ذلك في معانيها وان لم يكن ايصاء معنى لكونه مقابلا بالعوض ومثال المعنى اقرار المريض بالمال لوارثه وان كان باستيفاء دين
الصحة او وان اقر المريض باستيفاء دينه الذي له على الوارث منه وان لم يزل الدين الوارث في حال صحة المقر انه وصية معنى من حيث
سلم له المالية بغير عوض ومثال الشبهة ما اذا باع المريض الحنطة الجيدة بالرديئة مثلا من وارثه فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة
اليه اذ عدوله عن خلاف الجنس الى الجنس يدل ان غرضه ايصال منفعة الجودة اليه لانها لا تتقوم عند المقابلة بالجنس لقوله عليه السلام جيدها ورديها
سواء فتقومت عند المقابلة بالجنس باجتهاد دفعا للضرر كما تقومت في حق الصغار دفعا للضرر عنهم فان الاب او الوصي لو باع مال اليتيم
من نفسه او من غيره يتقوم فيه حتى لم يجز بيع الجيد من ماله بالرديء من جنسه اصلا الا ان المريض لو باع الجيد بالرديء من الاجنبي يعتبر خروجه
من الثلث ولو لم تكن الجودة معتبرة لا يعتبر خروجه من كل المال كما لو باع شيئا بمثل القيمة ومثال الحقيقة ولذا لم يذكره المص قال الفاضل السمرقندي

فيه بحث لان تولي الشارع في الثلثين لا في الكل فلم لا يجوز وصية للوارث من الثلث فان قيل لعموم قوله عليه السلام لا وصية لوارث قلنا هذا
مخصوص بسياق الحديث وهو قوله ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه اذ اعطاء الكل انما هو من الثلثين والجواب عنه انا لا نم ان تولى ح
في الثلثين فقط بل توليه في الكل بدليل انه لو لم يكن في التركة وصية ولا دين يقسم الكل بين الورثة على السهام المعدودة بناء على هذا الايصاء الا ان
الشرع بين رجل الوصية في الثلث نظرا له فاذا اوصى بشيء انقطع حقهم عنه وبقي فيما وراءه كما لو هلك من التركة شيء فاما ان ثبت في حقهم في الثلثين
لا غير فلا فان قيل سلمنا ان التولي في الكل ثابت على تقدير الايصاء والوصية في الدين ولكن لا نم ذلك على تقدير وجودهما وههنا كذلك قيل
ان لم يكن في التركة وصية ولا دين فاقسموا الكل على هذه السهام وان كان فيها وصية او دين فاقسموا الباقي بينهما واذا كان كذلك لا تعين
ذلك نفي الوصية للاجنبي قلنا قوله لا وصية لوارث نفي لجنس الوصية فيقتضي ان لا يبقى وصية مشروعة في حقه اصلا وتخصيصه بالسياق لا يجوز
لما قلنا انه غير مخصص بالثلثين ولانه لو لم يكن الغرض منه نفي جنس الوصية في حقه لما كان في تخصيص الوارث فائدة اذ الاجنبي يشاركه في عدم الجواز
في الثلثين واما الحيض والنفاس الحيض لغة عبارة عن الدم الخارج عن العمل يقال حاضت الارنب اذا خرج منها دم وشريعة عبارة عن
الدم الذي ينفضه رحم امرأة سليمة عن الداء والصغر احترز بقوله رحم امرأة عن دم الاستحاضة وعن الدماء الخارجة عن غيره وبقوله سليمة عن
الداء عن النفاس اذ النفساء في حكم المريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث وبالصغر عن دم تراه دون بنت تسع سنين فانه ليس معتبر في
الشرع والنفاس الدم الخارج عن رحم المرأة عقيب الولادة وهذا اولى مما قيل من قبل المرأة لانه لا يطرد ذلك اذ يوجد الدم من قبل المرأة
عقيب الولادة فيما اذا ولدت ولدين في بطن واحد وليس ذلك بنفاس على اختلاف المذهبين بخلاف ما اذا قيد بالرحم فانه يطرد على
المذهبين بوف بانا نم مما لا يعدمان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل ولا بقدرة البدن لكن الطهارة
عن الحيض والنفاس شرط جواز اداء الصوم والصلوة نصا وهذا في الصلوة قياس لانها لا تجتمع مع الحدث اصلا وفي الصوم على
خلاف القياس اذ يصح مع الحدث الاصغر والاكبر لولا النص وهو ما روي ان النبي عليه السلام قال الحائض تدع الصلوة والصوم في ايام اقرائها
فجازيها ايضا فيفوت صحة الاداء بسببها لفوات شرط الاداء في قضاء الصلوات ولم تقض بعضها مدة الحيض والنفاس
لان اقل الحيض ثلاثة ايام ولياليها واكثرها عشرة ايام والنفاس اكثر من مدة الحيض عادة فيكثر الصلوة فيهما وهو مستلزم للحرج الذي
هو مرفوع شرعا فيبطل بهما اصل الصلوة اي سقط بوجودهما نفس وجوبه ولا حرج في قضاء الصوم لانه لا يتصور ان يستوعب الشهر فلم يسقط
اصل وجوبه عن الذمة وان سقط وجوب ادائه فوجب قضاؤه فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا للقضاء اذا استوعب الشهر
كما هو مسقط للصلوة قلنا وقوعه في وقت الصوم مع استيعابه الشهر من النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف
الصلوة فان وقوعها في وقتها من اللوازم ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضاء عند استيعابه الشهر وان كان وقوعه في وقت الصوم
من النوادر لان الجنون معدم الاهلية اصلا وكان القياس فيه ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب كما
بينا فاما النفاس فلا خلل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء وانما جمعهما في الذكر لانهما فيهما في الحكم واما الموت فهو عجز خالص اي ليس فيه
جهة القدرة بخلاف الرق والمرض والصغر وتعلق به احكام الدنيا واحكام الاخرة اما احكام الدنيا فانواع اربعة احدها ما هو من باب التكليف
كالصوم والصلوة والزكوة وغيرها من العبادات وهذا النوع سقط بالموت لان الغرض الاداء عن اختيار ليتحصل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت
وانما يبقى عليه الاثم لا غير من احكام الاخرة والميت فيها ملحق بالاحياء م — ومنها ما هو مشروع لحاجة غيره وهذا النوع ينقسم الى ثلاثة اقسام منها ان يكون متعلقا بالعين كالودائع والغصوب فحكمه انه يبقى ببقاء العين على
تأويل العين والمذكور لان فعل فيه غير معقول وانما المقصود من حقوق العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا لو ظفر عليه لو ان يأخذ بنفسه فلان
العبادات ومنها ان يكون دينا متعلقا بالذمة وحكمه انه لا يبقى بمجرد الذمة المعدودة لانها ضعيفة بالموت فلا يحمل الدين بنفسها حتى تنضم اليه مال

او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل ولم يصر ذمته المقدرة كالمحققة في حق الدين وان لم يكن له مال لا يبقى الدين ولهذا قال ابو حنيفة ان الكفالة
بالدين عن الميت المفلس لا يصح اذا لم يخلف مالا او كفيلا خلافا لهما لان صحتها تعتمد بقاء الدين اذ الكفالة بالدين ولا دين حال والدين وصف
شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة بموته اتفاقا والكفالة شرعت لالتزام المطالبة ولم يبق ولا يصح الكفالة ضرورة بخلاف العبد المحجور
اذا تكفل عنه رجل صح لان ذمته في حقه كاملة لكونه حرا مكلفا فاما ضمت المالية اليها في حق المولى حتى يباع رقبته بالدين نظرا للغرماء ومنها
ما يكون بطريق الصلة كالزكوة وصدقة الفطر ونفقة المحارم وحكم هذا انه يبطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق
والرق ينافي وجوب الصلات فكذا الموت الا ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه نظرا له فيه والرابع ما شرع بناء على حاجته
لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافي الحاجة فشرعت له ما يقضي به حاجته ولذلك قدم جهازه على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها كما
ان لباسه حال حيوته مقدم على الديون وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان كما في المرهون وامثاله فصاحب
الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز فيقدم ديونه لانه اهم من الوصية لان الدين حامل بعينه والتبرع سعد وصاياه من ثلث ماله لان الشرع قطع
حق الوارث عن الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر فيه حال حيوته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه في ماله كيف وقد نص الله تعالى على ذلك
بقوله من بعد وصية يوصي بها او دين ثم وجب اي ثبت المواريث بطريق الخلافة عن الميت لانه اقرب الناس اليه لكون انتفاعه بملك
الميت بمنزلة انتفاعه بنفسه نظرا له راجع الى الجميع اي ثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له لان النفع في الكل راجع اليه كما بينا
ولهذا اي لبقاء ما يقضي به الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى بالاتفاق لان المولى يحتاج الى ذلك لانها اعتاق وبه يحصل الخلاص
من العقاب قال عليه السلام من اعتق رقبة اعتق الله بكل عضو منها عضوا منه من النار ولذا بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء اي عن مال
في بدل الكتابة لحاجة المكاتب الى بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية وعتق اولاده ولانه اذا بقي عبدا يؤدي ولعل يحصر الناس اباه
يرق ابيه قال عليه السلام يؤذي الميت في قبره ما يؤذي به في اهله وقلنا عطف على قوله بقيت اي ولبقاء ما يقضي به حاجته بقيت الكتابة و
قلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة لان الزوج مالك لها فيبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو
من حوائجه حاجته حال الموت وهي الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها خلافا للشافعي لانها مملوكة وقد بطلت
اهلية المملوكية بالموت اذ الميت لم يبق اهلا للتصرفات المختصة بالمملوكية ولا تعاد الموت انه للمالكية من المملوكية لان المالكية سمة القدرة والموت
ينافيها والمملوكية سمة العجز والموت لا ينافيها فلما لم يبق المملوكية فلان لا يبقى المالكية اولى لانها تعول الملك على المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا
لحاجة المملوك فيبقى المالكية ما بقي الحاجة ولا يبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى بقائها لانها لم تشرع لحاجة المملوك بل حجة عليه فلو
بقيت لعادت له والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجته وانما قال والرابع اشارة الى عدد الانواع وانتهائها وهو ذات القصاص وهو القصاص
فانه شرع لتشفي الصدور ودرك الثار والميت عنه يحتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء حاجة من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه فلم يجب القصاص له بل
يثبت للورثة ابتداء لان الجناية وقعت على حقهم من وجه لانتفاعهم بحيوته لان الوارث خليفة عن الميت في القصاص له بل ~~يجب للورثة ابتداء~~
لكن بعد ما انعقد السبب فلهذا صح عفو المجروح باعتبار السبب وصح عفو الوارث قبل موته باعتبار ان القصاص يثبت للورثة ابتداء اذ لو كان ثبوت
القصاص لهم بطريق الخلافة والوراثة عن الميت لما صح عنه الوارث حال حيوة المورث كابراء الوارث غريم المورث عن الدين حال حيوته ولما كان
الغرض من شرع القصاص درك الثار وانما تسلم حيوة الاولياء والعشائر اذ لو لم يقتل القاتل يصير قاصدا قتلهم عرما عليهم فلذلك يرجع اليهم فكان
القصاص حقهم ابتداء فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك فانه لو عفى احدهم او
استوفاه بطل اصلا ولا يضمن العافي والمستوفي الاخرين سببا ملك القصاص واحد لانه حرا بل واحد فجعل كل واحد منهم كانه يملكه كله

على الكمال فاذا استوفى القصاص احد الاولياء او عفى صح ولا يحمل الاخر شيئا لانه تصرف في خالص حقه لان كل واحد منهم يثبت له الولاية
المستوين في الدرجة في باب النكاح فانه ينفرد بالولاية لكل واحد منهم حق او زوج واحد منهم ممن كفوا لا يجوز الا خرين ان يتعقبوا
ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى للكبار استيفاء القصاص اذا كان ساير هم صغارا لانه تصرف في خالص حقه فكان قبل
فعلى هذا ينبغي ان يجوز ان يملكه فان كان فيهم غايب قلنا انما لم يملك ذلك لان احتمال العفو من الغايب
متحقق ورجحان جهة وجوده لكونه مندوبا وذلك في حقه ايضا بخلاف الصغير لان توقع العفو عنه
منتف في الحال وفي التاخير الى البلوغ ابطال حق ثابت للكبير ولذلك قال ابو حنيفة رحمه الله في الاخ
الحاضر اذا اقام بينة على القصاص ثم حضر الغايب كلف اعادة البينة لتحقق الاستقلال لان القصاص لما لم يكن
موروثا لا يكون الحاضر خصما عن الغايب في اثبات حقه بخلاف الدين والدية في قتل الخطاء فالحاضر لو اقام البينة على الدين للميت
او على قتل مورثه خطاء لا يكلف الغايب الى اعادة البينة لان الدين والدية حق الميت واحد الورثة ينتصب خصما عن الباقين
في اثبات حق الميت واذا انقلب القصاص مالا اما بالصلح او بعفو بعض الورثة او بشبهة صار رأسا للمعقول ابتداء ثم ينتقل
منه الى ورثته بطريق الخلافة حتى ينفذ وصاياه ويقضي ديونه وان كان الاصل وهو القصاص يجب للورثة ابتداء بسبب
العقد في حق المورث لان القصاص انما يجب عند انقضاء حيوته وعند ذلك لا يصلح الا لما يضطر اليه لحاجته والقصاص
لا يصلح لدفع حوائجه فاما الدية فصالحة لحاجة الميت من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه وصرفها الى من يصل به شيئا وثبابا
فعادوا الخلف الاصل لاختلاف حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت والخلف يصلح لذلك فصار كالتيمم يفارق الوضوء
في اشتراط النية لاختلاف حالهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث واما احكام الاخرة فانواع اربعة ما يجب له على الغير
بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او نفسه او عرضه او ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير وهذان من احكام الدنيا و
اسباب احكام الاخرة وما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات والاتيان بالمستحسنات وما يلقاه
من العقاب والكراهة بواسطة المعاصي وارتكاب المستقبحات وله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت بالنسبة
الى حق الاخرة كالرحم للماء والمهد للطفل بالنسبة الى حق الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج والحيوة بعد الفناء وكان
للميت فيه حكم الاحياء فتنبه الى احكام الاخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف الارث
روضة دار ان كان من اهل الثواب او حفرة نار ان كان من اهل العقاب ونرجوا الله تعالى ان يجيرنا من نار ويجعله لنا روضة بكرمه ويعيذنا
وان يعيذنا من عذاب القبر بفضله انه هو التواب الرحيم والجواد الكريم ومن نومان
من العبد على نفسه ومن غيره عليه اما الاول فستة انواع النوع الاول الجهل وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه واعترضوا عليه
بان الجهل قد يكون بالمعدوم وهو ليس بشيء والجواب هذا انه شيء في الذهن والمراد به اللغوي فسطح وانه على اربعة اقسام
القسم الاول جهل باطل بلا شبهة حتى لا يصلح عذرا في الاخرة اصلا وهو الكفر بالله والرسول لانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل
الدليل على وحدانية الله وربوبيته بحيث لا يخفى على احد وكذا دلايل معجزات الرسول من القران وغيره من الاخبار الدالة على
نبوته فلذلك لم يجعل عذرا يوجب في الاخرة وانما قيد بقوله في الاخرة لانه اختلف في ديانة الكافر اي اعتقاده حكما من الاحكام
على خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا وقال الشافعي انها دافعة للتعرض لا غير حتى لا يحد الذمي بشرب الخمر فاما ساير
الاحكام من تقوم خمر وايجاب الضمان على متلفه وجواز بيع خمر فلا يثبت لان خطاب التحريم يتناول الكافر كما يتناول المسلم وقد بلغ

ذلك لشيوع الخطاب في دار الاسلام وانكاره تعنت وجهل فلا يكون عذرا الا ان الشرع امرنا بان لا نتعرض لهم بعقد الذمة فكل
ما يرجع الى ترك التعرض يثبت وما لا فلا وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يثبت بها ما لا يحتمل لان تقوم الخمر والخنزير واباحتهما شربا و
كان حكما اصليا فاذا قصر الدليل عنهم الا يرى انهم لا يتوارثون بهذه الانكحة اجماعا ولو كان صحيحا في حقهم لتوارثوا بها فلا يحد الشخص بذلك
ولا الحد فادفعه بعد الاسلام والمرافعة نفرق القاضي بينهما عندهما وقال ابو حنيفة رحمه الله ان ديانة الكافر يصلح دافعة للتعرض لهم ودافعة لدليل
الشرع من الاحكام التي يحتمل التغيير على الكافر كتحريم الخمر ونكاح الاخت الا يرى ان حكمهما كان ثابتا فيما سلف من الزمان ليجيز الخطاب فاقصر عنهم في احكام
الدنيا استدراجا لهم وهو التقرب الى العقاب قليلا قليلا ويمهد العقاب الاخرة تحقيقا لقوله الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر و
هو الانه لا تكليف في الجنة بل انها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وهم لما لم يلتفتوا الى الخطاب جعلوا كانهم فيها واما فيما لا يحتمل التغيير
عقلا كالكفر فلا يصلح دفعا حتى انه لا يعطى الكفر حكم الصحة بحال ويبنى على هذا انه جعل الخطاب بتحريم الخمر والخنزير كانه غير نازل في حقهم في احكام الدنيا من
التقوم وجواز البيع وغير ذلك فصل نكاح المحارم فيما بينهم حكم الصحة لانهم يكذبون المبلغ ويزعمون انه لم يكن رسولا وولاية الالزام بالسيف والمحاجة
منقطعة لمكان عقد الذمة فصار حكم الخطاب قاصرا عنهم حتى اذا طلبت المراة النفقة بذلك النكاح قضى بها عنده واذا وطئها بعد ما اسلما
كانا محصنين حتى يحد قاذفهما فان قيل لا خلاف ان ديانة الكافر لا يصلح حجة متعدية الى الغير بدليل ان المجوسي اذا تزوج منه ثم ملك
عنها وعرفت اخرى انها بنته الا لم يرث البنت بالنسبة ولا يرث المنكوحة منهما بالنكاح شيئا لان ديانتهما لا يصلح حجة متعدية على الاخرى
فينبغي ان لا يجعل حجة متعدية في ايجاب الحد على القاذف في ايجاب الضمان على متلف الخمر والاستحقاق القضاء بالنفقة قلنا انا لا نجعل
الديانة متعدية فيما ذكرنا من المسايل بل جعلناها دافعة وبيانه ان الخمر كانت متقومة في الاصل وانما ابطل النص تقومها فكانت ديانتهم دافعة
لالزامنا اياهم بالنص لا مثبتة تقومها وانما يعتبر الديانة متعدية اذا كان الضمان مضافا الى التقوم وليس كذلك اذ هو شرط
الضمان لا علة ولهذا يقال ضمان الاتلاف ولا يقال ضمان التقوم وانما قلنا ذلك لان التقوم ساقط عند المسلم وكان التسبيع موجها
في حق الكافر بديانته مثبتا اذا كان شرطا فلا ها والمسلم يدعي عدم الشرط والكافر يدفعه وقد كانت متقومة في الاصل فيجب
الضمان بالاتلاف ونقابل ان نقول يمكن ان يقال ان الكافر يدعي الضمان لوجود شرطه والمسلم يرفعه بديانته فلا يمكن ايجاب الضمان
عليه الا بجعل ديانته متعدية وكذا الاحصان المعذوف شرط لا علة وانما العلة هو القذف فلا يكون الحد مضافا الى الاحصان لكونه مؤثرة
وبيانهم بل هو مضاف الى القذف وهذا الكلام حسن واما النفقة فلانها شرعت في الاصل لدفع الهلاك عن المنفق عليه لانها لما كانت محبوسة
بحقه مع عجزها عن الكسب صار سببا لهلاكها ودفع الهلاك لا يكون الزاما ومن الدليل على ان النفقة تجب بسبب دفع الهلاك انه يحل للاب
سفك ابنه الصغير كما يحل للابن دفع الاب بالقتل اذا قصد قتل ابنه ولا يحبس الاب بدين الابن لانه جزاء على ظلم ابتداء لا دفع ضرر كما لا
يقتل الاب بقتل ابنه قصاصا فلو لم يكن وجوب النفقة لدفع الهلاك عن المنفق عليه لما حبس الاب به بخلاف الميراث لانه صلة
ابتداء فلو وجب بديانة المنكوحة لكانت ديانتها ملزمة على البنت الاخرى زيادة الميراث لا دافعة على ان الامام البزدوي
قد ذكر في طريقه ان كثيرا من مشايخنا قالوا انه على قياس قول ابي حنيفة رحمه الله ينبغي ان يستحق الميراث الزوجية لان عنده هذا النكاح
محكوم بالصحة فان قال قايل ما يكون ثبوته بطريق الدفع لا يكون بدون الحاجة الا يرى انه من صال على جمل على اهله بالسلاح لا يحل للابن
قتله او مع اهل العدول بل يمسكه لتقتله غيره لاستغنائه عن قتله بنفسه وهنا المراة تستحق النفقة على زوجها وان كانت فايقة في اليسار
ولو كان وجوبها لدفع الهلاك كما قال ابو حنيفة رحمه الله لما وجب نفقتها عند اليسار لعدم الحاجة اليها قلنا الحاجة الداعية بدوام حبس الزوج لا ترد بها
المال المعد للزوج يستحق الحاجة لا مع محتاج الى النفقة فيكون وجوب النفقة لدفع الهلاك والانها لما قالا جواب ثان عن فصل النفقة بيانه

انها لما كانا معتقدا ما يعتقد النكاح منهما هو ضد الزوج بديانته لان ديانته حجة عليه فلو مانع عند القاضي بان لا يسوق عليها بعد النكاح لم يجوز
بخلاف منازعة من ليس في نكاحها وهي ابنته الاخرى لانها لما نازعت اختها في استحقاقها الارث علم انها لم يلتزم هذه الديانة وينكر صحة
هذا النكاح واستحقاق الارث مبني على النكاح الصحيح ولم يوجد في حقها قال ولا يلزم اي لا يلزم على قولنا ان ديانتهم معتبرة في حق الدفع استحلالهم
الربوا فانه لا يصح في حقهم وان دانوه لان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق في ديانتهم ايضا قال الله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه
واستحلالهم الربوا كاستحلالهم الزنا مع انه محظور في الاديان كلها او يقول الربوا مستثنى من عهودهم قال عم الا من اربى فليس بيننا و
بينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم حق وجهل هو دونه اي دون جهل الكافر وهذا القسم الثاني من الجهل ولكنه لا يصلح عذرا
في الآخرة ايضا كالاول مثل جهل المجسمة والكرامية فانهم قالوا الله تعالى جسم جالس على العرش يجوز والحركة والجلوس على الله تعالى
وهذا ان كان منهم تمسكا بظاهر قوله تعالى وجاء ربك والرحمن على العرش استوى الا ان صريح العقل دال على تنزيهه تعالى عن الجسمية والجهة والمكان
فيحمل الاية الاولى على حذف المضاف وان الثانية على معنى الاستيلاء قال الشاعر قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق
اي استولى عليها ومثل جهل الفلاسفة فانهم قالوا ذات الله تعالى موجب لا فاعل مختار لانه مخالف للادلة القاطعة الدالة على كونه تعالى
قادرا مختارا قالوا وكذلك جهل المعتزلة بالصفات حيث قالوا ان الله تعالى عالم قادر حي سميع ولا يقولون له قدرة وعلما وبصرا وسمعا
مستدلين في ذلك بان الله تعالى نزه ذاته من الشريك في آيات كثيرة وانعقد الاجماع على انه لا قديم الا الله فلو كانت له صفات لكانت
قديمة لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى مع انها اغيار للذات فيلزم ثبوت القدماء وانه ينافي التوحيد فيكون باطلا لا يصلح عذرا
لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه انزله بعلمه ان الله هو الرزاق
ذو القوة المتين الى غير ذلك من الآيات واما العقل فلان العالم مشتق من العلم فلا يتصور تحققه بدونه ولا فرق بين قولنا لا علم له
وبين قولنا ليس بعالم وكذا الكلام في باقي الصفات وفيه نظر اما في الدليل السمعي فلان لهم ان يقولوا الانم المراد من العلم في الآية
الاولى الصفة بل المراد به المعلوم اذ العلم يذكر ويراد به المعلوم يقال علم ابو حنيفة اي معلومه فان قيل لو قال الشافعي
ان علم الله يقع الطلاق في الحال لان المراد به المعلوم بخلاف قوله ان شاء الله وارادته حيث لا يقع الطلاق اصلا على ما هو تحقيقه
الله تعالى وقوله ولا يحيطون مما يؤكد هذا التفسير لان الاحاطة انما يتصور في المعلوم لا في العلم وان سلمنا ذلك لكنهم لا يقولون العلم بمعنى
التعلق وانما يقولون العلم بمعنى الصفة الحقيقية القائمة بذاته تعالى وتحقيق ذلك ان من علم امرا من الامور فلا بد من ثبوت نسبة بين العالم و
المعلوم وانه بديهي وتلك النسبة يسمى تعلقا عند المتكلمين ثم قالت البغدادية وابو الحسين البصري وركن الدين الخوارزمي وفخر الدين
الرازي ليس في الغائب الا هذا الامر اي الذات القديم وهذا التعلق المعبر عنه بالعلم عندهم وانه امر مغاير للذات لكنه امر اضافي لا
يلزم منه ثبوت القدماء واما الاشاعرة واهل السنة فيثبتون امورا ثلاثة الذات القديم وصفة قائمة بذاته وهي العلم والتعلق بين ذلك
العلم والمعلوم والفرق بين المعنيين ان الاول بمعنى المصدر الذي يعبر عنه بالفارسية دانستن والثاني بمعنى الاسم الذي يعبر عنه بالفارسية
دانش اذا عرفت هذا فاعلم ان الآية محل النزاع وهي ممنوعة بل يجوز ان يكون المراد به التعلق وهذا هو الجواب عن الآية الثانية لانها
لان القدرة والقوة صفة سلبية وصفات الله تعالى كلها غير العالمية سلبية عندهم واما الجواب عن الدليل العقلي فهو ان قولهم ان العالم مشتق
من العلم ولا وجود للمشتق بدون المشتق منه قلنا ان ادعيتم انه مشتق منه بمعنى الصفة فهو اول المسئلة على ان الطباق اهل اللغة على ان مشتقات الصفات
من المصادر مما لا ينكر بل نعلم بهذا التقرير فساد قولهم لا فرق بين قولنا ليس بعالم وبين قولنا لا علم له وهذا هو الجواب في سائر الصفات
وفي احكام الآخرة بمعنى صاحب الهوى لا يعذر بجهله في احكام الآخرة مثل انكار الجهمية خلود الجنة والنار واهلها فيهما وانكار الغلاة بسعة الحشر الجسماني فان جهل

لا يصلح عذرا في الآخرة لان الدلائل القاطعة الناطقة بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة لا تحتمل التاويل ومثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر
والنكير والميزان وعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك وجواز اخراج اهل الكبائر من النار وانكارهم اياها
كذا قيل وفي هذا النقل نظر لانهم ملائكتهم باثبات الصراط والميزان وعذاب القبر واقامة الادلة على ثبوتها وفي خاتمة المجتهدين نجم
الدين الزاهدي في صفوته لم ينكر احد من شيوخنا البصريين والبغداديين عذاب القبر فمن ينسب اليهم انكاره فهو باهت اثم واما قولهم
انكار الشفاعة الخ جهل لا يعذر به صاحبه منظور فيه ايضا اذ الدليل على ثبوت الشفاعة لاهل الكبائر قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي وهذا مع انه من اخبار الآحاد ليس على ظاهره لان ذلك يقتضي تخصيص الشفاعة لاهل الكبائر وانتفاؤه عن غيره وهو باطل فيحمل
على ان المراد منه الشفاعة في الدنيا من عذاب الاستئصال الذي لحق امم السابقين وفي الاخرة على حذف همزة الاستفهام الانكاري بعد
التوبة او المراد من اهل الكبائر اصحاب الطاعات كقوله تعالى استعينوا بالصبر والصلوة وانها لكبيرة الا على الخاشعين ومع هذه الاحتمالات
كيف يكون مقبولة واحتج في الآخرة على ان هذا الحديث معارض بقوله عم من ترك اربعا قبل الظهر لم تنله شفاعتي وقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي
نفس عن نفس شيئا الآية وقوله وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وغيرهما من الآيات الناطقة بنفي الشفاعة للظالم وكذا الكلام في غيره
من الاحكام فلو شرعنا في تحقيق هذه المسئلة لطال الكلام وفات المرام الا انه متناول لمن يتمسك بالقرآن ماول على وفق رايه فان المعتزلة يحتجون
بعموم قوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا جهنم خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله وما هم
بخارجين منها وكذا المشبهة وهم الذين اثبتوا لله تعالى معنى الى التشبيه كما قررناه والمعطلة وهم فرقة من الفلاسفة امتنعوا عن اطلاق اسم العالم
والقادر والسميع والبصير على الباري وتمسكوا بما ليس بحجة وهو قولهم انا لا نطلق هذه الصفات على الله تعالى تفاديا عن التشبيه لانه مخالف
للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه وهو قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب الآية وغير ذلك من الآيات الدالة على ثبوت هذه الاشياء
لكنه اي صاحب الهوى لما كان من المسلمين بمعنى لم يقل في هواه بحيث يعد كفرا وممن ينتحل الاسلام بمعنى اذا غلا في هواه حتى كفر ولكنه ينسب
نفسه الى الاسلام مع ذلك كغلاة المجسمة لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق بالدليل بخلاف اهل الذمة لانهم لا ينتحلون الاسلام وبعد
الذمة امرنا ان لا نتعرض لهم وكذا جهل الباغي وهو الذي خالف الامام الحق ظانا انه على الحق لا يجوز مخالفته بالاجماع وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم
اللصوص وذلك مثل من خالف عليا رضه وخرج عن طاعته كاهل الحكم ومعاوية واضرابه لا يكاره الدليل الواضح الدال على احقيته على رضه وهو اجماع
اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار على امامته وقوله صلعم الخلافة بعدي ثلثون سنة وقد استشهد على راس ثلثين فيعلم منه ان
الباغي لو اتلف مال العادل ونفسه ولا منعة له يضمن لانه مقيد لتعد ولاية الالزام منقطعة بتاويل الفاسد فلا يؤاخذ بضمان نفس ولا
مال بعد التوبة كما لا يؤاخذ به اهل الحرب بعد الاسلام وهذا بخلاف الاثم فانه قائم وان كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع هذا
اذا هلك المال في يده وان كان قائما في يده وجب رده على صاحبه لانه لا يملك ذلك بالاخذ وقد روي عن محمد انه قال افتي اهل البغي ان
يضمنوا ذلك فيما بينهم وبين ربهم ولا افتي في اهل العدل بمثله لانه محقون في قتالهم كذا في المبسوط والحاصل ان سقوط الضمان متعلق بمجموع
ذات وصفين وهو المنعة مع التاويل فاذا انتفى احدهما لا يسقط ووجب جهاد اهل البغي وقتل اسراهم دفعا لمادة شرهم
لانهم يسعون في الارض بالفساد والدفف على جريحهم اي اتمام القتل في جراحهم ولم يضمن بما من اموالهم وما اكلوهم ولم يحرم عن الميراث الا ان الاسلام
جامع بين افراد بينهم فلم يثبت اختلاف وكذا القتل حق فلم يوجد القتل المانع من الارث وهم لم يحرموا ايضا ان قتلوا عادلا عندا في حق اهل
محمد رحمه الله خلافا لابي يوسف رح لان القتل منهم في حكم الدنيا بشرط المنعة في حكم الجهاد بناء على اعتقادهم وان كان باطلا في الحقيقة و
يحبس اموالهم زجرا لهم ولا يملكها لان الدار واحدة لان الكل دار الاسلام وهي حكم الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الفريق الآخر على الباطل

ثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك بالشك فيه أنه ان الدار لو كانت مختلفة من كل وجه لم يثبت الملك ووجب الضمان
فلما كانت مختلفة من وجه متحدة من وجه لم يثبت كل واحد منهما بالشك ولقائل ان يقول في مسئلة الارث ينبغي ان لا يتوارث من الطرفين
لان اختلاف الدار باختلاف المنعة يمنع الارث كالحربيين من دارين مختلفين لا يتوارثان وان كان الكفر جامعا بينهما وكذا بين الباغي
والعادل والجواب ان ما يثبت اختلاف الدار في منع التوارث انما هو في حق الكفار لا في حق المسلمين حتى ان من اسلم في دار الحرب يرث
ابنه الذي في دار الاسلام اتفاقا   وكذا اي ومثل جهل صاحب الهوى والباغي جهل من خالف في اجتهاده الكتاب او السنة المشهورة
من علماء الشريعة او عمل بالغريب من السنة في خلاف الكتاب والسنة المشهورة مردود باطل ليس بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات
الاولاد كان بشر المريسي وداود الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر يقولون بجواز بيع ام الولد متمسكين في ذلك بما روي عن جابر
بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد ... وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها بدلالة الحديث المشهور اعتقها ولدها وحكي عن
ابي سعيد البردعي انه خرج حاجا من بردع فوصل في يوم الى بغداد فرأى بعد صلوة الجمعة قوما جلسوا للنظر منهم داود فسأله حنفي عن
بيع ام الولد فقال يجوز بيعها لان بيعها يجوز اجماعا قبل العلوق فنحن على هذا الاجماع حتى ينعقد اجماع آخر لان ما ثبت باليقين لا يزول الا
باليقين مثله فتحير الحنفي فقال ابو سعيد على عدم جواز بيعها بعد العلوق لان في بطنها ولدا فنحن على هذا الاجماع حتى ينعقد اجماع
آخر فتحير داود وانقطع فعلم ان القول بجواز بيعها مخالف الاجماع والمشهور من السنة ... ومثل الفتوى بحل متروك التسمية
عامدا عملا بالغريب من السنة كما ذهب اليه الشافعي رح مردود لانه مخالف للكتاب ... وفيه نظر لان المخالفة انما تتحقق
ان لو لم يكن قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله عليه ... بذبح موحد ... وكذا يحتمل ان يكون الذكر العقلي ...
ثم ... انه ليس ... فلا بد له من دليل ومثل دعوى القصاص بالقسامة اذا وجد القتيل في محلة ولا يدري قاتله يجب القصاص على
اهل المحلة والدية على عاقلتهم عندنا وقال مالك واحمد والشافعي في القديم ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة وظاهرة او لوث
وهو ما يغلب على ظن القاضي والسامع صدق المدعي يقسم الولي بان يقتل القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا انه قتله عمدا
القاتل بعده متمسكين في ذلك بقوله عليه السلام للاولياء القتيل الذي وجد في خيبر يحلفون ويستحقون دم صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم
هذا مخالف للاخبار المشهورة الواردة في هذا الباب ولقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر ومثل الفتوى بوجوب القضاء بشاهد
ويمين المدعي مردود لانه مخالف للسنة المشهورة والكتاب كما مر ... في هذه المسائل ونحوها ان اعتمد الخصم على القياس فهو عمل بالاجتهاد
في مقابلة الكتاب او السنة المشهورة وان اعتمد على الخبر فهو عمل منه بالغريب من السنة على خلافها او خلاف احدهما فيكون فاسدا وعلى
هذا ينبغي ما ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ مما كان على خلاف الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع لا ينفذ فيه قضاء القاضي ... وكذلك ينفذ
      والنوع الثالث جهل يصلح شبهة دارئة للحدود والكفارات وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو الاجتهاد
الذي لا يكون مخالفا للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كمن صلى ... على ظن ان الحجامة فطرته لا يلزمه الكفارة لان جهله في موضع ...
الصحيح لان الحجامة تفطر الصائم عند الاوزاعي لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم بخلاف الغائب لو افطر على ظن ان الغيبة فطرته لقوله عليه السلام الغيبة تفطر
الصائم حيث يلزمه الكفارة لانه ما دل بالاجماع ولا يكون الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وانما سقط الكفارة عنه لو كان ظنه ... على فتوى
مفت وسماع حديث الحجامة ... على واحد منهما يلزمه الكفارة والقضاء بالاتفاق كذا ذكر الامام شمس الائمة والامام ...
بجوازه قال وكذلك في موضع الشبهة اعلم ان الشبهة الدارئة للحد نوعان شبهة الدليل وهي ما يوجد الدليل على الحكم مع كون المدلول مانعا وهذا لا يتوقف
على ظن الجاني لان المؤثر في الاسقاط هو الدليل وذلك لا يتفاوت بالظن وعدمه والذي يتوقف على الظن هذا النوع مثاله وطء الامة جارية ابنه فانه لا يجب

عليه الحد وان قال علمت انها علي حرام لان الشبهة فيه نشأت من الدليل فعلى هذا قال ابو حنيفة رح لا يجب الكفارة بالافطار اذا نوى الصوم
من النهار ولا باكل الصائم بعدما وطئ في حالة النسيان والحكم علم وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك وشبهة الاشتباه وهي توهم ما ليس
بدليل الحل دليلا ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه مثاله وطء الرجل جارية والده او امه او امرأته فانه لو قال ظننت انها تحل لي لا يجب
الحد عندنا خلافا لزفر فانه يقول ... وطء جارية اخيه او اخته على ظن انها تحل له يجب الحد اجماعا ولنا ان الاملاك متصلة بين الآباء والابناء
فيورث شبهة الحل بخلاف جارية اخيه او اخته لمباينة الاملاك بينهما فلا يورث شبهة وكذا الحربي اذا دخل دارنا بامان فاسلم ثم شرب
الخمر على ظن حلها لم يحد لانه في موضع الشبهة لانها كانت حلالا في وقت ... اذ ... وقال ظننت انها حلال حيث لا يكون جهله عذرا
لكونه مخطوبا بالاحكام كلها بخلاف الذمي اذا اسلم ثم شرب الخمر وقال لم اعلم فانه لا يحد لانه بالاقامة في دار عرف حرمتها لشيوعها في دار الاسلام
      والقسم الرابع جهل يصلح عذرا مثل جهل من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فانه يكون عذرا في الشرائع كلها وهذا هو النوع الرابع من
القسم الثالث وهذا القسم حتى لو مكث ثمة مدة ولم يصل فيها ولم يصم ولم يعلم ان عليه الصوم والصلوة لا يجب عليه القضاء بعد العلم بها
خلافا لزفر رح لان الخطاب النازل خفي في حقه لعدم الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه وكذا الوكيل
اي مثل جهل من اسلم في دار الحرب جهل الوكيل بالوكالة وجهل المأذون بالاذن وضده اي العزل والحجر فانه لا يعتبر وكيلا ولا مأذونا بدون العلم
حتى لا ينفذ تصرفهما قبل ذلك على المولى والموكل حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولي لان في الاطلاق
نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والطلب والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن قبل علمهما دفعا
للضرر عنهما الا ترى ان احكام الشرع لا يلزم في حق المكلف قبل علمه به فاولى ان لا يلزم حكم العبد على غيره وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون
بالحجر عذرا لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بسبب العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد يتصرف على ان
يقضي دينه من كسبه ورقبته وبالعزل والحجر يلزم تصرفهما على نفسهما وهو الضرر فلا جرم يتوقف ثبوته على العلم وجهل الشفيع بالبيع يعني
جهل بيع جار دار يكون عذرا حيث يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفي لان صاحب الدار يستبد ببيعها وكذا جهل المولى
بجناية العبد عذر لان العبد اذا جنى جناية خطأ يكون المولى مخيرا بين الدفع والفداء وهو الارش فاذا تصرف المولى فيه بالبيع او الاعتاق
ونحوهما بعد العلم بجناية يصير مختارا للفداء فان لم يعلم بالجناية وتصرف فيه بالبيع ونحوه لا يصير مختارا للفداء بل يجب عليه ما هو الاقل من القيمة
والارش ويصير جهله بالجناية عذرا لخفاء الدليل لان العبد يستبد بالجناية وكذا جهل البكر البالغة بانكاح الولي يكون عذرا حتى لو سكتت
قبل العلم بالانكاح لا يكون رضا بالجناية اذا علمت لان المولى يستبد بالانكاح فيكون الجهل بخفاء الدليل فيكون عذرا والامة المنكوحة تختار العتق يعني
اذا اعتقت الامة المنكوحة ثبت لها الخيار في المجلس ان شاءت اقامت مع الزوج وان شاءت فارقته ويسمى هذا خيار العتاقة فان لم تعلم بالاعتاق
او علمت لكن لم تعلم ثبوت الخيار لها شرعا كان الجهل ههنا عذرا حتى كان لها الخيار في مجلس حصل لها فيه العلم بعد ذلك لان دليل الشرع
بالخيار خفي في حقها لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا يقوم اشتهار الدليل في دار الاسلام في حقها مقام العلم
بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف اعلم انه اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد من الاولياء يصح النكاح ويثبت الخيار عند ابي حنيفة رح ومحمد رح
عند البلوغ ويسمى هذا خيار البلوغ فاذا بلغت الصغيرة بكرا فان لم تعلم بالانكاح وقت البلوغ كان هذا الجهل عذرا حتى لا يجعل سكوتها رضا ويكون
لها الخيار بعد العلم كما لا يجعل في حق الصغير لخفاء الدليل اذ الولي مستبد بالانكاح وان علمت بالنكاح ولم تعلم بالخيار لم تعذر ويكون سكوتها رضا
لان دليل العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستور لاشتهار احكام الشرع في الاسلام وعدم المانع من التعلم ولو بلغت ثيبا وعلمت بالنكاح لا يبطل
خيارها بالسكوت لان سكوت الثيب ليس برضا واما السكر اعلم ان السكر غفلة تعرض لغلبة السرور على العقل بمباشرة ما يوجبها من غير الخمر الحاصلة

بالا يوجب السرور كشرب الافيون والبنج وغير ذلك لان تلك الغفلة من قبيل الجنون الا السكر لكن لما كان حكمها واصلا في الشرع الحقته
وهو نوعان سكر بطريق مباح كشرب الدواء مثل البنج والافيون للمداواة وشرب المكره في شرب الخمر بالقتل وشرب المضطر
منها ما يروي به العطش وكذلك على قول ابي حنيفة رح اذا شرب شرابا يتخذ من الحنطة والشعير او العسل والذرة فانها حلال
ولا يحد شاربه عنده وان سكر وهذا النوع من السكر بمنزلة الاغماء فيمنع صحة طلاقه وعتاقه وساير تصرفاته فانه من النوع السماوي
لانه ليس من جنس اللهو حتى لو اخذ به فصار من اقسام المرض فلا يكون مخاطبا بالاداء وسكر بطريق محظور وهو السكر من كل شراب
محرم كالخمر والباذق والمنصف وهذا النوع من السكر لا ينافي الخطاب بالاجماع لقوله تعالى يا ايها الذين لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب يتعلق بحالة السكر لانه نهي عن القربان في التعلق حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به في تلك
الحالة ضرورة ولان هذا الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظ وان كان متوجها حال الصحو فكذلك لانه يصير التقدير كانه قال
للصاحي اذا سكرت فلا تقربوا الصلوة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا
فعلى هذا ينبغي ان لا ينافي السكر الخطاب بنوعيه لان هذا الخطاب عام لانا ذلك خلاف الاجماع اذ السكر المباح الحق بالاغماء
باتفاق الامة واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب ثبت انه لا يبطل شيئا من الاهلية لان خطاب الشرع يتأملها فيلزمه احكام الشرع
كلها من الصوم والصلوة وغيرهما وينفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار وتزويج
الصغير والصغيرة وغيرهما الا الردة استحسانا فلانها لا تصح منه حتى اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبن امرأته وفي القياس
وهو قول ابي يوسف رح انه تبين امرأته لانه مخاطب كالصاحي وجه الاستحسان ان الردة انما تعتبر ان لو كان عن قصد وهو مفقود
في حقه فيجعل كانه لم يتكلم بها كما لو تكلم بها الصاحي خطاء فان قلت لما جعل السكر المحظور عذرا في الردة فمنع صحتها فلم لم يجعل عذرا
في غيرها ايضا قلت لان عدم صحة الردة لفوات ركنها وهو تبدل الاعتقاد لا لان السكر جعل عذرا فيها بخلاف ساير العقود
من الاحكام لان ركن التصرف قد تحقق فيها من الاهل مضافا الى المحل فان قلت لا نم الاهلية قلنا لما ثبت انه مخاطب والخطاب يبتني على
الاهلية والاقرار بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا والشرب والسرقة الصغرى والكبرى فانه اذا اقر بشيء من
هذه الحدود لم يؤخذ به لان السكران لا يكاد يثبت على شيء فاقام السكر مقام الرجوع فيما يحتمل الرجوع عنه من الاقارير واحترز بقوله الاقرار
عن مباشرة السبب وبالخالصة عما فيه حق العباد فانه يؤخذ بهما منه ولهذا لو اسلم الكافر في حال السكر يجب ان يصح اسلامه لوجود
احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام كما صح اسلام المكره اذ الاسلام يعلو ولا يعلى ولان دليل الرجوع وان كان يعارضه لكن الرجوع
عن الاسلام بالردة وقد بينا ان الردة غير معتبرة في السكر فلا يمكن اثباتها بما يمنع ثبوتها ولهذا اقر بالقصاص او بما يوجبه او
او اقر بالقذف لزمه لانهما من حقوق العباد وكذلك لا يبطل بصريح الرجوع فبدليله وهو السكر اولى ان لا يبطل ولهذا زنا في حال السكر
حد لهذا الحد لانه باشر سببا هو معصية فلا يصلح السكر سببا للتخفيف وكذا في مباشرة ساير اسباب الحدود وانما لا يحد في الحال الا بعد
ولهذا لو انه سكر من الخمر طائعا لم يحد حتى يصحو فيفيق او يعلم علمه يقينا لما ذكرنا ان الاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى لا يصح من السكران وانما
لم يقع عنه ولزمه احكام الشرع وان كان خطاب من لا يفهم قبيحا لان السكر لا يزيل العقل كما اختار الامام فخر الاسلام لكنه سرور غلبه فلا
فغفل عن فهم الخطاب فان كان سبب السكر معصية لم يعد عذرا ولم يوضع عنه الخطاب لان القدرة ليست بشرط ولكنها جعلت باقية تقديرا زجرا
عليه وكذا ان كان مباحا متبدا انشطار السكر وهو من جنس ما يتلهى كما يعلمه عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح لان السكر منه كالسكر
من الشراب المحرم فبقي التكليف متوجها عليه في حق الاثم وان لم يبق في حق الاداء واما اذا كان مباحا مطلقا جعل عذرا وهو يسوي كالاغماء

سلا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع   واما الهزل فقال الشيخ ابو منصور هو ما لا يراد باللفظ معنى اي لا يراد به ما يفهم منه حقيقة او
مجازا بل يراد بعطلته عن الغرض المط واخلائه عن افادة المقصود وهو ضد الجد وهو ان يراد به معناه الحقيقي او المجازي فالحاصل ان
ارادة الموضوع له هو الحقيقة وارادة غير الموضوع له ان كان يصح صحة الارادة فهو المجاز وان كان لا يصح صحة الارادة فهو الهزل وانه من
من باب السفه ولهذا صار المجاز في كلام الله تعالى وكلام رسوله دون الهزل وشرطه ان يكون صريحا مشروطا باللسان اي لا يثبت
الهزل بدلالة الحال بل يشترط ان يذكر باللسان انهما هازلان في العقد الا انه لا يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط حيث يشترط ذكره
فيه وهذا لانه لو شرط ذكره لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقده الناس ذلك بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة
وانه ينافي اختيار الحكم اي الهزل ينافي الاختيار والحكم والرضا به فصار بشرط الخيار في البيع فان البيع ينعقد باختيارهما لكن ينعدم
الاختيار والرضا في حق الحكم وهو ثبوت الملك فكذا في الهزل يوجد الاختيار والرضا في حق السبب ولا يوجدان في حق الحكم الا ان الهزل
في البيع يفسده كالبيع وخيار الشرط لا يفسده فلا يكون المشابه بينهما من كل وجه لكنهم لا يرادوا به بيع شرط فيه خيار الابد فيكون المشابه
بينهما من كل وجه حيث يفسد البيع فيهما ولا يثبت الملك بالقبض فيهما ويعدم الرضا بالحكم دون مباشرة السبب فيؤثر الهزل فيما يحتمل النقض
كالبيع والاجارة ولا يؤثر فيما لا يحتمله كالطلاق والعتاق والحاصل ان الهزل انما كان يزول به الاختيار والرضا في حق الحكم فكل حكم يتعلق
بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الاختيار والرضا كالطلاق والعتاق يثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق بالاختيار والرضا لا يثبت معه
ثم جملة ما يدخل فيه الهزل ثلاثة انواع انشاء وهو يعرف واخبار وهو اما يتعلق بالاعتقاد والانشاء على وجهين اما ان يحتمل النقض واما ان لا يحتمل والاخبار
ايضا على وجهين الاقرار بما يحتمل النقض وما لا يحتمل وما يتعلق بالاعتقاد على وجهين ايضا ما هو حسن كالايمان وما هو قبيح كالردة والقسم الاول
وهو الانشاء الذي يحتمل الفسخ اذا دخل الهزل فيه يكون على ثلثة اوجه اما ان دخل في اصل العقد او في قدر العوض او جنسه وكل منها على
اربعة اوجه اما ان يتفق العاقدان بعد العقد على ان التصرف كان بناء على الهزل او على انه كان بعد الاعراض عنه او على انه لم يحضرهما شيء او
يختلفا في الاول وهو ما اذا تواضعا على الهزل باصل البيع بان يتواضعا في السر على ان يعقدا البيع عند الناس ظاهرا لا حقيقة واشهدا على
ذلك ثم عقد البيع فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به القبض لانعدام الرضا بالحكم وهو الملك هنا وصار اتفاقهما على الهزل بمنزلة شرط
الخيار لهما ابدا لكونهما راضيين بمباشرة السبب غير راضيين بحكمه كما في الخيار المؤبد كمن باع عبدا على انهما بالخيار ابدا فيجب فساد البيع
في احتمال الجواز يمنع ثبوت الملك للمتعاقدين لان خيار كل واحد يمنع زوال الملك عما في يده وكذا الهزل وكما لا يثبت الملك ثم بعد القبض فكذا
ههنا بخلاف ما لو كان البيع فاسدا في البيع بوجه آخر حيث يثبت الملك عند القبض لوجود الرضا بالملك ثم فاذا نقض احدهما انتقض البيع لان لكل منهما
ولاية النقض فينفرد به فان اجازه احدهما وسكت الآخر لم يجز عليه لان المجيز اسقط اختياره ولا يلزم منه سقوط اختيار الآخر دون اسقاطه
وان اجازاه جاز البيع كما في الخيار المؤبد لهما لكن مدة الاجازة يجب ان يكون مقدرة بالثلاثة عند ابي حنيفة رح كخيار الشرط ابتداء فان الاجازة فيه
بعد الثلاث لا تعتبر كذا هنا وعندهما لا يتقدر بذلك لعدم تقدر المدة بالثلاث عندهما   ولو تواضعا على البيع بالفي درهم او على البيع بمائة
دينار هذا بيان الوجه الاول في الوجهين الآخرين وهو ما اذا هزلا في قدر البدل وجنسه اما الاول فان تواضعا على البيع بالفي درهم ظاهرا على ان يكون
الثمن الف درهم حقيقة واما الثاني فلان تواضعا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة درهم واتفقا على البناء فالهزل باطل والتسمية صحيحة في
الفصلين عند ابي حنيفة رح وقال صاحباه ينعقد البيع بالف درهم في الفصل الاول وبمائة دينار في الفصل الثاني والفرق لهما انه امكن العمل بالمواضعة
في الثمن مع الجد في اصل العقد بيان ذلك ان اعتبار الهزل في العقد لا يوجب بطلان العقد فيما اذا هزلا في قدر البدل لان بعد اعتبار المواضعة امكن العمل
بالجد فيصح العقد بما هو من المسمى ثمنا وهو الالف فوجب العمل بها غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد لكن هذا الشرط

لا طالب له من جهة العباد لانهما اتفقا على عدم التسمية الالف الاخر والشرط اذا لم يكن له طالب من جهة العباد لا يكون مفسدا كشرط ان
لا تعلف الدابة او لا تعلفها بخلاف ما اذا هزلا في جنس البدل حيث لا يمكن العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان
الثمن ما يكون مذكورا في العقد والدراهم غير مذكورة فيه فخلو العقد عن الثمن يوجب بطلانه فصار العمل بالمواضعة بالجد في اصل العقد اولى
لانهما جادان في اصل العقد هازلان في جنس البدل فاذا وقعت المعارضة بين المبطل والمصحح رجحنا المصحح على المبطل ولان اعتبار الاصل
اولى من اعتبار التبع والوصف واما يقول بان هنا مواضعتين مواضعة في اصل العقد بالجد ومواضعة في وصفه قدرا وجنسا بالهزل
فاعتبار المواضعة الاولى يوجب صحة العقد واعتبار المواضعة الثانية يوجب فساده اما اعتبار الهزل في جنسه فلما مر واما اعتبار
الهزل في قدره فلان الهزل يخرج الالف من التسمية وكان هذا شرط قبول ما ليس بثمن لقبول ما هو ثمن وانه يوجب الفساد كاشتراط قبول
ما ليس بمبيع لقبول ما هو مبيع وهذا الشرط معتبر وان لم يكن له طالب كمن جمع بين حر وعبد في صفقة واذا وقعت المعارضة بين المواضعة
بالجد في اصل العقد الموجب للجواز والمواضعة بالهزل في وصف العقد الموجب للفساد لان العمل بالجد في اصل العقد اولى لان اعتبار المصحح
اولى من اعتبار المفسد وهذا بخلاف النكاح اي الهزل في قدر البدل وبخلاف الهزل في قدر الصداق في النكاح حيث يجب الاقل فيه بالاجماع والعذر
لابي حنيفة رح ان البيع يفسد بالشرط الفاسد والعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا على ما مر فلم يعمل بها عند المعارضة ترجيحا للصحيح
فاما النكاح فلا يفسد بالشرط قال في النكاح يهدم الشرط والشرط يهدم البيع فامكن العمل بالمواضعة وقلنا بان المهر يكون الفا
كما قال في البيع ولو تواضعا في النكاح في جنس الصداق بان ذكرا فيه الدراهم وعوضهما الدنانير فانه يجب مهر المثل بالاجماع بخلاف
البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية فهو والعمل بالمواضعة يجعل النكاح بلا تسمية والنكاح صحيح بلا تسمية فوجب مهر المثل
ولو هزلا باصل النكاح فالهزل باطل والعقد لازم اعلم ان الهزل اما ان دخل فيما لا يحتمل النقض وذلك ثلثة انواع ما كان المال فيه تبعا
كالنكاح وما لا مال فيه اصلا وما يكون المال فيه اصلا اما ما كان المال فيه تبعا كالنكاح فلو هزلا فيه باصل النكاح فالهزل باطل والعقد لازم
وكذا فيما لا مال فيه اصلا كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وصورة الطلاق والعتاق ان يقع التواضع بين الزوج
والمراة وبين المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق في الواقع وهكذا في العفو عن القصاص وصورة
اليمين ان يتواضع الرجل مع امراته او عبده بان يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار ويكون في ذلك هازلا وهكذا في النذور وهذا كله
صحيح والهزل باطل لحديث ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات مكان اليمين العتاق والنذر ملحق
باليمين لقوله عم النذر يمين وكفارته كفارة اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط مبني على السراية واللزوم ولان الهازل
مختار للسبب راض به دون حكمه كما مر وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة ولا التراخي بعد وجود سببه ولكن هذه الاسباب متى وجدت
وجدت احكامها الخ فلذا لم يؤثر الهزل فيها الا ترى ان هذه الاسباب لا تحتمل خيار الشرط بل يبطل الهزل فيها لان خيار الشرط شرع ليتراخى الحكم ولا يحتمل
ايضا ولا يلزم التعليق بالشرط لان ما يتراخى في تاخيره السبب عندنا والطلاق المضاف الى الغد اذ المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف
ليس بعلة في الحال ولهذا لا يستند الطلاق بخلاف البيع بشرط الخيار فانه علة في الحال ولهذا يستند الملك الى وقت البيع واما ما يكون
المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد وانما كان المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما
شرط المال فيه علم انه فيه مقصود وقد ذكر في كتاب الاكراه ان الطلاق واقع والمال لازم قال الشيخ متابعا للامام شمس الائمة وفخر الاسلام
رحمهم الله وهذا الحكم وان كان مذكورا فيه بلا ذكر خلاف الا انه قول ابي يوسف ومحمد رح لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما كما ذكرنا في الجامع الصغير
فلا يحتمل الهزل ايضا لانه في معناه وسواء هزلا باصله اي باصل الخلع بان خالعها بطريق الهزل او بقدر البدل بان سميا العشر ويكون الهزل في

على الالف او بجنسه بان ذكرا ان الخلع دنانير وقد تواضعا على ان يكون البدل دراهم يجب المسمى كما لو عندهما وصار المال المسمى الذي يؤثر فيه الهزل
كالتصرف الذي لا يحتمل الفسخ لما ثبت في ضمن ما لا يحتمل الفسخ وهو الطلاق والخلع مثلا والثابت في ضمن الشيء يلزمه فياخذ حكمه وهو لا يؤثر فيه الهزل
ايضا كالوكالة الثابتة في ضمن الرهن يلزم بلزومه وعلى ان قلت وقد قلتم ان المال في هذا النوع مقصود فكيف يكون تبعا قلنا سلمنا انه تبع فيه
لكن لا نسلم ان الهزل لا يؤثر فيه فان المال تابع في النكاح والهزل لا يؤثر فيه وقد اثر في المال حتى كان المهر الفا فيما اذا هزلا بالقدر قلت المال هنا مقصود
بالنظر الى العاقد ولما في حق ثبوت العقد فهو تابع الطلاق لانه بمنزلة الشرط فان المشروط تابع حكم الاصل واما في النكاح فلم يقع اصالة في حق
الثبوت لان ثبوته لا يتوقف على اشتراط العاقدين بل يثبت بدون الذكر ويثبت مع النفي واذا كان له اصالة في حق الثبوت يؤثر فيه الهزل
كما يؤثر في سائر الاحوال واما عند ابي حنيفة رح فان الطلاق يتوقف على اختيارها اي على اختيار المراة الطلاق بالمال المسمى بطريق الجد بكل حال
اي سواء هزلا بالاصل او بقدر البدل اي بعد ان يتفقا على البناء لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لما بينا وقد نص على ابي حنيفة رح في الجامع الصغير
في خيار الشرط في الخلع من جانب المراة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المراة فيقع الطلاق ويجب المال وكذا هنا في باب
الهزل لكن جواز خيار الشرط غير مقدر بالثلث في الخلع عنده لان تقدير الخيار بالثلاث ورد في البيع لان الخيار غير ملائم له اذ هو من
الاثباتات وانما ثبت بالنص مقدرا بالثلث بخلاف القياس فيقتصر عليه والخلع ليس في معناه اذ هو من الاسقاطات فيكون خيار الشرط ملائما له
الا يرى انه يجوز تعليق الطلاق باي شرط كان بخلاف البيع فلا يجب التقدير فيه وهذا اذا اتفقا على البناء في الاوجه الثلثة واما
اذا اتفقا فيها على الاعراض او لم يحضرهما شيء او اختلفا فالتصرف لازم والمسمى واجب بالاتفاق لبطلان الهزل الذي هو خلاف الاصل
وعلى هذا نظائر الخلع من الاعتاق على مال والصلح عن دم العمد يعني الكل سواء في الحكم والتفريع ثم انه يجب العمل بالمواضعة
فيما يؤثر فيه الهزل وهو ما يحتمل النقض من التصرفات كالبيع والاجارة اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء عند العقد او اختلفا في البناء على المواضعة
او في الاعراض حمل العقد على الجد فيما اذا لم يحضرهما شيء وجعل القول قول من يدعي الجد فيما اذا اختلفا عند ابي حنيفة رح لان العقد مشروع
للايجاب حكمه يوجد في الظاهر وقد تيقن فيه فلا يترك بحجة ذلك لاحتمال المجاز وعندهما العمل بالمواضعة واما اذا لم يحضرهما شيء ويكون القول قول
من يدعي البناء اذا اختلفا لان المواضعة او مقدما دعيهما وكذا اعتبر العادة وفي الاقرار هذا بيان النوع من الانواع الثلثة
وهو الاخبار اعلم ان الهزل يبطل الاقرار سواء كان ذلك اقرارا بما لا يحتمل النقض كالطلاق والعتاق او بما يحتمله كالبيع والاجارة وصورة
المواضعة فيه ما ذكر في المبسوط لو تواضعا على ان يقرا انهما تبايعا هذا العبد امس بالف درهم ولم يكن بينهما بيع ثم تحتمل فقال البائع
للمشتري قد كنت بعتك عبدي هذا يوم كذا وقال الآخر صدقت فليس هذا ببيع لان الاقرار انما اعتبر وصار مناطا للحكم لدلالته على وجود
المخبر به ظاهرا والهزل يدل على عدم المخبر به واذا لم يكن المخبر به ثابتا فلا يكون هذا الاقرار ملزما شيئا حتى لو اتفقا على اجازة البيع الذي
هزلا به بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما تلحق المنعقد والاقرار كذبا لا ينعقد فلا تفيد الاجازة وكذا التسليم اي كذا تسليم
الشفعة على ثلثة اوجه طلب المواثبة وطلب الاشهاد وطلب الخصومة والتمليك اذا عرفت هذا فاعلم ان الشفيع اذا قال بعد طلب المواثبة
والاشهاد سلمت الشفعة هازلا لا يبطل شفعته لانه من جنس ما يبطل بخيار الشرط ولو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار بطل التسليم فهي الشفعة
فكذا هنا وكذا لو ابرأ الغريم هازلا بان قال ابرأتك هازلا لا يسقط الدين كما قال ابرأتك على انه بالخيار لان في الابراء معنى التمليك ولهذا يرتد بالرد
بخلاف ما لو سلم الشفعة هازلا قبل طلب المواثبة لان الهازل غير راض بحكم التسليم فصار ساكتا من حيث الحكم والشفعة تبطل بصريح السكوت
فكذا بدلالته لان الدلالة تعمل عمل الصريح فاما بعد المواثبة والاشهاد ولا يكون الطلب واجبا على الفور فلا اشتغال بالهزل بمنزلة السكوت
ولا يبطل الشفعة بصريح السكوت على الفور فكذا بدلالته واما الكافر فهذا بيان النوع الثالث الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام و

ويبرأ من دينه ما زال الحكم بايمانه في احكام الدنيا لوجود احد الركنين منه وهو الاقرار باللسان على سبيل الرضا فيكون مؤمنا بناء عليه كما لو
اذا اكره على الاسلام فاسلم يحكم باسلامه لوجود احد الركنين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام فاولى ان يحكم باسلامه والمعنى
ان الايمان بمنزلة انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام متراخيا عنه ولا يحتمل ان يرد اسلامه
بسبب كما يرد البيع بالهزل فيكون بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يؤثر فيه الهزل واما المسلم اذا تكلم بكلمة الكفر هازلا بان قال هازلا مثلا
الصنم الهي او مجوسي فانه يحكم بارتداده لان الهازل لكونه راضيا باجراء هذه الكلمة الشنيعة على لسانه مستخف بالدين وذلك كفر قال
الله تعالى ولئن سالتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم فدل ان
الاستخفاف في الدين الحق كفر وكذا الاجماع منعقد على ذلك فيصير مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به بخلاف المكره على الردة حيث لا يكفر
لانه غير راض بالمباشرة والحكم جميعا فصار كان المباشرة لم توجد منه واما السفه فهو العمل بخلاف موجب العقل والحجى
وترك موجب الشرع من وجه باتباع الهوى وان كان اصل التصرف في جنسه مشروعا وهو اي السفه السرف والتبذير والتبذير التبديل
على ان اصله مشروع ان اصل البر والبر والاحسان وذلك مشروع قال الله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى واحسنوا ان الله يحب
المحسنين الا ان الاسراف حرام كالاسراف في الطعام والشراب وقوله من وجه احترز عن ارتكاب سائر المحظورات لانه يخالف
موجب الشرع من كل وجه لا يقال ارتكاب سائر المحظورات سفه حقيقة فما وجه الاحتراز عنه لانا نقول وان كان سفها حقيقة لكنه ليس السفه
الذي تكلم به الفقهاء وتعلق به الاحكام من منع المال والحجر عليه لكن انا قال وهو السفه والتبذير سيهما على ذلك وانه اي السفه لا يخل
بالاهلية لبقاء القوى الظاهرة والباطنة من العقل والفكر ولا يمنع شيئا من احكام الشرع لبقاء اهليتها ويكون مخاطبا باداء العبادات
وترك المنهيات في الدنيا والجازي عليها في العقبى ولا يوجب السفه الحجر عن تصرف لا يبطله الهزل وهو ما لا يحتمل الفسخ كالنكاح والطلاق و
العتاق اجماعا لان السفه كالهازل بعيد لا على نهج العقلاء وكذا لا يوجب الحجر عن تصرف يبطله الهزل وهو ما يحتمل الفسخ كالبيع والاجارة
عند ابي حنيفة رح لان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع اصلا عنده وعند ابي يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يوجب الحجر الا ان الشافعي
اوجب الحجر على سبيل الزجر والعقوبة وقالا انما يحجر نظرا اذ النظر واجب حقا للمسلمين كالنظر للصغار والاولاد القصار وزوجاته وسائر الناس
فانه اذا اتلف ماله كله يكون كلا على الناس يستحق النفقة من بيت المال وله الاسلام وان كان عاصيا لانه السفه الا يرى انه يستحق
العفو عن صاحب الكبيرة نظرا له لاسلامه وان كان عاصيا ولهذا منع عنه المال في اول البلوغ يعني الى خمس وعشرين سنة اجماعا قال الله تعالى
ولا تؤتوا السفهاء اموالكم نظرا له لانه لا عقوبة عليه بدليل انه خوطب بالولي مع ان العقوبة تختص باخذ مالها الى الامام محرمي
ايضا بالقياس عليه بجامع النظر ولانه لو لم يحجر لسانه منقطعا عنه عن التصرفات لم يبق ماله محفوظا لان ما منع من يده يتلفه بلسانه
بان يقر لغيره او يبيع بغبن فاحش والولي مامور بالتسليم اليه فتفوت فائدة المنع ثم المحجور عندهما انواع حجر بسبب السفه وذلك الحجر
يثبت بنفس السفه عند محمد رح سواء حدث بعد البلوغ او بلغ كذلك لانه سبب الحجر فلا يفتقر الى القضاء كالجنون والعته ولا يثبت الا
من حكم القاضي عند ابي يوسف رح لان الحجر للنظر والنظر الى القاضي حتى لو باع قبل حجر القاضي جاز عند ابي يوسف رح والنوع الثاني للقاضي
المديون عن بيع ماله لقضاء دينه وبيع القاضي امواله لقضاء ديونه وذلك ضرب حجر لتعلق حق الغير عليه والنوع الثالث ان يخاف على المؤمن
ان يلجئ بالتشديد اي يلجئ له ببيع الشيء بغبن فاحش او باقرار فيحجر عليه على ان لا يصح تصرفه الا عند حضور الشهود وان كان الرجل
علم من ذلك ان طريق الحجر عندهما نظر للمسلمين فاما ان يكون السفه من اسباب النظر فلا وقال ابو حنيفة رح لما كان السفه مكابرة العقل
بما التدبير لغلبة الهوى مع علمه بنتيجة فلا يكون سببا للنظر لكونه معصية والنظر من هذا الوجه اي بالنظر الذي قالا ليس لا واجبا

مثلنا في صاحب الكبيرة فعالا ينبغي ان يجب الحجر فاجاب بانه انما يجوز ويحسن اذا لم يتضمن الضرر اضرارا فوقه وهنا يتضمن ذلك اذ في سلب
ولايته على نفسه اهدار ادميته والحاقه بالبهائم والمحاسن اذ بالبيان بان الانسان من الحيوان وبه من الله في كتابه تعالى الرحمن
خلق الانسان علمه البيان وقال الشاعر لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم يبق الا صورة اللحم والدم والجواب عن قياسهما
على منع ذلك ثبت نصا انما عقوبة عليه زجرا له عن التبذير وانما غير معقول المعنى اذ لا ينافي لما قلنا انه لا يجوز ان يكون للنظر فلا يحتمل
المقايسة على المقدرين اما على الثاني فظ وكذا على الاول اذ لا مدخل للرأي في اثبات العقوبات وعن قولهما العلم لكن نظرا لما فوض
الحكم الى الولي يمكن التعزير كما يمكن في حبسه ومنع المال من جملة التعازير فيملكه ايضا واما الخطاء الخطا يذكر ويراد به ضد الصواب
ومنه سمي الذنب خطيئة قال الله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا ويذكر ويراد به ضد العمد كما في قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وهو نوع من العوارض
المكتسبة جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى ببركة دعوة النبي عم ورحمه اذا حصل عن اجتهاد صحيح حتى لو اخطأ في الفتوى بعد ما اجتهد لا يأثم
ويستحق الاجر وجعل شبهة دارئة من العقوبة اي خاصة لو زفت اليه غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لا يأثم اثم الزنا ولا يؤاخذ بالحد
ولا يؤاخذ بقصاص اذا وجد منه القتل خطاء لان كل واحد من الحد والقصاص جزاء كامل من اجزية الافعال المحرمة فيكون الخاطئ فيه معذورا
دون حقوق العباد اي جعل الخطاء عذرا صالحا لسقوط حقوق الله تعالى دون حقوق العباد لان الجزاء ضمان المحل ولهذا يعتد الفاعل
ووجب به الدية لعصمة المحل لكنه لا يخلو عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت اذ يمكنه الاحتراز عنه بالتثبت فصلح سببا للجزاء القاصر
وهو الكفارة لتردده بين الحظر والاباحة ولم يلحق الخاطئ بالناسي عندنا في بقاء الصوم لان الناسي غير مقصر والخاطئ مقصر فلم يجعل المناقض
للصوم عفوا عنه في حقه وصح طلاق الخاطئ بان اراد ان يقول اسقني فقال انت طالق يقع الطلاق لان القصد امر باطن فاقيم عليه
القصد بالعقل والبلوغ مقامه كما في السفر مع المشقة وقال الشافعي رح لا يقع طلاقه لان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر
عن قصد صحيح واختيار وهنا فلا يقع طلاقه كطلاق النائم بهذا الطريق ولو قام البلوغ مقام القصد لصح طلاق النائم ولو اقام البلوغ عن عقل مقام الرضا فيما
بني على الرضا من البيع والاجارة ونحوهما والجواب عنه ان الشيء انما يقوم مقام غيره بشرطين كما انه يصلح دليلا عليه والثاني ان لا يكون في الوقوف
على الاصل حرج كالقصد امر باطن وله سبب ظاهر وهو العقل والبلوغ والنائم عديم الاختيار ويمكن معرفته من غير حرج فلا يصح فيه اقامة البلوغ
مقامه لانتفاء الشرط واما الرضا في حق العباد عبارة عن امتلاء الاختيار وبلوغه نهايته حتى يفضي اثره الى الظاهر ويعرف ذلك منه
ببشاشة الوجه وغيرهم فلا يكون امرا باطنا فلا يقام البلوغ مقامه وينعقد بيعه يعني اذا جرى على لسانه بعت هذا العبد
منك بكذا وقال خصمه قبلت ذلك فلا رواية فيه عن اصحابنا ولكنه يجب ان ينعقد فاسدا كبيع المكره كذا قال الامام فخر
الاسلام وتابعه المص لوجود الاختيار نظرا الى وضع الكلام انه فعل مختار وفسد لفوات الرضا واما السفر فهو قطع
المسافة لغة وشرعا هو الخروج عن قصد مسيرة ثلاثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام وهو من اسباب التخفيف لكونه
من اسباب المشقة فيؤثر في قصر ذوات الاربع من الصلوات اجماعا لكنه على سبيل الاسقاط عندنا والترفه عند الشافعي حتى لو
فاتته يلزمه قضاء الاربع عنده وتربيان هذه المسألة في فصل العزيمة والرخصة وتاثيره في الصوم تأخير وجوب ادائه الى ادراك عدة
من ايام اخر دون اسقاطه خلافا للشافعي فيه فان عندهم من قبيل رخصة الاسقاط حتى لم يبق مشروعا في رمضان كذا سمعت ممن اثق به
ولما كان السفر من اسباب التخفيف كان كالمرض فكان ينبغي ان يكون حكمهما واحدا فيما ذكر من المسائل لكن السفر لما كان من الامور الكسبية
في العوارض المكتسبة ولم يكن موجبا ضرورة لازمة تدعو الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر على الصوم من غير ان يلحقه آفة بخلاف المرض
قيل ان المقيم اذا اصبح صائما في رمضان ثم سافر فلا يحل له الفطر لان اداء الصوم في هذا اليوم وجب عليه حالة اقامته اذا انشأ السفر

باختياره فلا يسقط به ما تقرر في ذمته بخلاف ما اذا اصبح الصحيح المقيم صائما ثم مرض حيث يحل له الافطار لانه آفة اضطرارية ولو افطر المسافر مع انه لم يحل له الافطار لا تجب عليه الكفارة عندنا لتمكن الشبهة في وجوب الكفارة باقتران السبب المبيح بالفطر وهو السفر فانه مبيح في الجملة ولو افطر المقيم العازم على الصوم ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا مبيحا للافطار حيث تسقط عنه الكفارة والوجه ما ذكر فيما قلنا واما الاكراه فهو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد وهو نوعان كامل وهو ما يعدم الاختيار ويوجب الالجاء اي الاضطرار وهو ان يجعل الفاعل مضطرا الى الفعل كالاكراه بالقتل او قطع العضو لان حرمته كحرمة النفس والاختيار هو القصد الى احد طرفي الممكن نوعان صحيح وهو ان يكون الفاعل في قصده مستقلا وفاسد وهو ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الغير وقاصر وهو ما يعدم الرضا ولا يوجب الالجاء وفساد الاختيار كالاكراه بالحبس المؤبد والقيد والضرب الشديد وان الاكراه بنوعيه لا ينافي اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانها ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا يخل بشيء منها ولا يوجب وضع الخطاب اي سقوطه بحال لما قلنا ولان المكره مبتلى حالة الاكراه كما هو مبتلى حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب اذ لا يكون بدونه الا يرى ان المكره في الاتيان بما اكره عليه متردد بين ان يكون الاتيان فرضا عليه تارة كشرب الخمر عند الاكراه الملجئ الا يرى ان المكره لو الا في حق عليه لا قدامه على ما اكره عليه حتى لو صبر ولم يشرب حتى قتل اثم وحرام فان المكره على القتل والزنا يحرم فعلهما ومباح كافساد الصوم للصائم بعد الاكراه ومرخص كاجراء كلمة الكفر على اللسان حالة الاكراه ويأثم بالقتل والزنا ويؤجر بشرب الخمر عند الاكراه ويرد فعاله من هذه الصفات آية كونه مخاطبا كسائر المخاطبين وقيل عليه انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لانه ان اراد باباحة افساد الصوم اباحة الفعل والترك وهو ليس كذلك لانه يأثم بالترك اي ان قتل وان اراد بها صحة الاقدام مطلقا ففي الفرض والرخصة كذلك فيكون مندرجا فيها وايضا قوله يؤجر مرة ويأثم اخرى مما يستغني عنه بذكر الفرض والحظر قلت اما الجواب عن الاول فهو انا اخترنا الشق الاول وهو لكن اباحة افساد ليس كذلك وانما يأثم بالترك لا لانه ليس بمباح بل لانه بذل نفسه لاجل المباح فالاثم لحق لا للاباحة منا لا منافيا لها وعن الثاني بان الاجر والاثم من احكام الآخرة والفرض والحظر من احكام الدنيا فجمع بينهما جمعا لكونه مبتلى باحكام الدين و لا رخصة في الزنا اي زنا الرجل والقتل والجرح اي قطع اعضاء الغير بالاكراه اصلا لان دليل ثبوت الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره والمكره عليه اي المقصود بالقتل في استحقاق الصيانة عند خوف التلف سواء فلا يجوز للمكره ان يتلف نفس غيره وان كان لصيانة نفسه فسقط الاكراه في حق تناول دم المكره عليه اي اعتبار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة المكره عليه لما دخل الموجب اذ الترخص لو ثبت بالاكراه لصيانة حرمة نفس المكره منع ثبوته وجوب صيانة حرمة نفس المكره عليه فلا يثبت التعارض وفي الزنا فساد الفراش ان كانت المرأة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا لانه لا اب له لمربيه فيكون هالكا حكما ولهذا استحق بالقتل فان قلت انما يلزم الهلاك ان لو لم تكن المزني بها ذات زوج اما اذا كانت فلا لان النسب للفراش فهو في مرتبة صاحب الفراش قلت علة الحكم يراعى في الجنس لا في كل فرد على ان صاحب الفراش قد ينفيه عن نفسه لتهمة الزنا ويلاعن مع امرأته فينقطع نسبه عنه فيكون هالكا وحرمة طرف غيره مثل حرمة نفس ذلك الغير فلا يرخص بالجرح واتلاف طرف غيره لحماية نفسه عند الاكراه الا يرى ان المضطر لا يحل له ان يقطع طرف الغير ليأكله كما لا يحل له ان يقتله الا اذا اكره على قطع طرف نفسه بالقتل بان قيل لنقتلنك او تقطع انت يدك حل له قطع يده لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض لان اطراف الآدمي وقاية نفسه كالمال فجاز له ان يختار ادنى الضررين لدفع الاعلى كما له ان يبذل المال لصيانة نفسه لانه يبذل طرفه صيانة نفسه صونا عن اخف الفوات النفسي يتضمن فوات اليد ولا ينعكس لان الاطراف ملحقة بالاموال وله اتلاف مال الغير لصيانة نفسه فلا ينبغي المكره ان يجوز له قطع طرف الغير لصيانة نفسه لانا نقول الحاق الطرف بالمال في حق صاحبه اذ جعله وقاية نفسه حتى له الانسان يبذله له

واطرافه لصيانة نفسه ولكن لا يبذل طرفه لصيانة نفس غيره ولا حظر مع الكامل منه اي لا يبقى حرمة هذه الاشياء مع الاكراه الكامل وهو الملجئ لان حرمتها انما تثبت حالة الاختيار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة والاستثناء من التحريم اباحة فاذا سقطت الحرمة عن هذه الاشياء كان الممتنع عن تناولها مضيعا لدمه فصار آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يكن عالما يرجى ان لا يأثم لان قصده التحرز عن ارتكاب الحرام ودليل الانكشاف للحرمة عند الضرورة خفي فيعذر بالجهل كجهل من اسلم في دار الحرب بالشرائع اليه اشير في المبسوط هذا ان تم الاكراه اي ان كان بما يكون ملجئا وان قصر بان لا يكون ملجئا لم يحل له التناول لعدم الضرورة الا انه اذا شرب الخمر لم يحد لانه اذا كمل الاكراه اوجب حلها فاذا قصر اورث شبهة كوطء الجارية المشتركة يكون شبهة في درء الحد عمن لو اطئ بخلاف المكره على القتل بالحبس فانه اذا قتل يقتص منه لانه لو تم الاكراه عليه لم يحل قتل فاذا قصر لم يصر شبهة ايضا قوله ويرخص اجراء كلمة الكفر وافساد الصوم واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكين المرأة من الزنا في الاكراه اعلم ان حرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان لا تحتمل السقوط بحال لان حرمته عقلية لكنه استبيح ذلك عندنا بالاكراه اذا كان القلب مطمئنا بالايمان بالنص فيكون الامتناع هو العزيمة حتى لو صبر حتى قتل يكون ماجورا وحرمة البواقي وان احتملت السقوط باصلها لكون حرمتها شرعية لكن دليل السقوط لما لم يوجد بقيت وعارض دليل الحرمة امر فوقه وجب العمل به اي بالامر العارض فاثبتنا الرخصة وهو ما استبيح بعذر مع قيام المحرم لا الاباحة المطلقة حتى كان الصبر عزيمة فيثاب عليه لانه باذل نفسه لاعزاز الدين وصيانة حق المسلمين وانما فارق فعلها فعله في الرخصة حيث يرخص لها في التمكين من الزنا بالاكراه الكامل ولم يرخص للرجل الزنا اصلا لان تمكينها من الزنا وان كان محظورا لكن ليس فيه معنى اهلاك الولد لان نسب الولد لا ينقطع عنها بحال فيثبت الوصل له بخلاف الرجل فان النسب ينقطع عنه فيتحقق معنى الاهلاك في فعله فلم يرخص له في ذلك لهذا اي ولان الاكراه الكامل اوجب الترخص في جانبها اوجب الاكراه القاصر شبهة في سقوط الحد شبهة في درء الحد عنها بخلاف الرجل فان الكامل لما لم يوجب الترخص في حقه لم يصر القاصر شبهة في سقوط الحد كما في الاكراه على القتل قاصرا فان قلت المرأة وان لم يكن لها زوج لا تتمكن من تربية الولد فيفضي الى الهلاك ايضا فلا فرق قلت الرجل هو صاحب البذر والقاء البذر في غير ملكه سبب لانقطاع النسب عنه وهو المفضي الى الهلاك فاما ما يتعلق بالتمكين وهو الافضاء فيه الى الاثم ثابت في جانبها من غير قصور في الزوج … وحسب هذه الجملة الى ما ذكرنا ان الاكراه لا ينافي الاهلية ولا يوجب الخطاب اصله وان فعله متردد بين الاقسام ان الاكراه بنفسه لا يصلح لابطال حكم شيء من الاقوال كالطلاق ونحوه والافعال كالقتل ونحوه بل يبقى موجب هذه الجملة لكونها صادرة من اهله واقتصار الفعل على الشرعي واقتصارا موجبها الا بدليل غير الاكراه غيره من تعليق واشباه على ما يقال فعل الطائع فان افعال الطائع من شرب الخمر وامثاله يوجب الحد الا اذا وجد مغير مانع بان وجد الزنا وشرب الخمر في دار الحرب فكذا اقواله فان قوله انت طالق وانت حر يوجب الطلاق والحرية في الحال الا اذا وجد المغير من التعليق والاستثناء فكذا افعال المكره واقواله يوجب الحكم الا اذا وجد المغير واما لظهور اثر المكره اذا تكامل يعني لا فرق بين فعل الطائع والمكره الا في تبديل النسبة عندنا بما اذا احتمل ذلك جعل المكره كانه باشره بنفسه وجعل المكره عن النفس وهذا كالامر فانه من صح استعماله نقل الجناية … الى الآمر لكن امر عبد او اجير بان يحفر بئرا في فنائه ولا يكون موضع اشكال لا يخفى على الناس انه ملكه او حق المسلمين يجعل فان ضمان ما يعطب فيه على الآمر وجعل كانه المتلف لصحة الامر بخلاف ما اذا امر بالحفر في موضع لا اشكال انه طريق المسلمين فان الجناية تقتصر على الفاعل لبطلان الامر وكذا لو قال قبل رجل عبد الغير بامر مولاه انتقل الفعل الى المولى لانه موضع شبهة لانه مملوكه فاشتبه عليه محل تصرفه بالقتل كما يتصرف فيه بخلاف ما لو امر واحد حتى يعلم الجناية والضمان على المباشر لانه لا شبهة هنا … واثره اذا اقتصر في تفويت الرضا دون فساد الاختيار يفسد بالاكراه اي كلا …

يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا من التصرفات كالبيع والاجارة لانه لا يمنع انعقاد الاصل التصرف لصدوره من اهله
في محله ولكنه يمنع نفاذه وصحته لفوات الرضا الذي هو شرط الصحة فينعقد بصفة الفساد حتى لو كان التصرف مما لا يتوقف
على الرضا كالطلاق والعتاق ينفذ من المكره فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة يصح لان رضاه قد تم
ولا يصح الاقرار كلها سواء كان الاكراه قاصرا او كاملا حتى لو اكره بقتل او بضرب شديد على ان يقر بالطلاق والعتاق
والنكاح وابراء الغريم والدين في شيء ونحوها كان الاقرار باطلا لان الاقرار خبر يحتمل الصدق والكذب وانما يثبت الحكم بما
اقربه لرجحان جانب الصدق وبدلالة على قيام المخبر به وذلك بالاكراه لدلالته على انه للخوف من القتل والضرب لا لقيام المخبر به وهذا
معنى قوله وقد قامت دلالة عدمه وهذا بخلاف اقارير السكران فانها تصح لان السكر لما لم يجعل عذرا لكونه معصية لم يجعل دليلا
على عدم المخبر به بخلاف ما اذا ارتد حيث لا يعتبر حتى لا تبين امراته لان الارتداد يعتمد محض الاعتقاد وقد شك فيه فلا يثبت بالشك
والاقرار يعتمد العبارة دون الاعتقاد فلا يبطل بالشك انضما واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع يعني لو اكرهت المرأة
على مال فقبلت ذلك فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا سواء كان قاصرا او كاملا و
التزام المال ينعدم عند عدم الرضا فكان المال لم يوجد اي لم يذكر اصلا فوقع الطلاق بغير مال كالبالغ اذا طلق زوجته الصغيرة على مال
فقبلت فان الطلاق يقع ولا يجب المال على الصغيرة فكذا هنا ثم ان اصحابنا لم احتاجوا الى الفرق بين الاكراه والهزل في الخلع لانهم اتفقوا
ان الطلاق في الهزل لا ينفصل عن المال حتى قال ابو حنيفة لا يجب المال ولا يقع الطلاق وقالا يقع الطلاق ويجب المال وفي الاكراه ينفصل و
اشار الى الفرق على المذهبين بقوله بخلاف الهزل والفرق للامام هو ان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم والمال هو المفتقر الى الرضا
دون الطلاق فيقع الطلاق ولا يجب المال فاما الهزل فيعدم الرضا بالحكم دون السبب فجعل الزام المال مع الهزل موقوفا على ان يصح حكمه والموقوف
عند تمام الرضا فيوقف الطلاق عليه كما في شرط الخيار لما دخل على الحكم دون السبب اوجب التوقف على تمام الرضا وفرقهما ان الرضا
في السبب موجود في الهزل كشرط الخيار فامكن ايجاب المال لوجود الرضا فيهما من وجه وفي الاكراه لما انعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا لم يصح
ايجاب المال فصار كان المال لم يوجد فيقع الطلاق بدون المال واذا اتصل الاكراه لما ذكر الشيخ ان ذكره الكره او الكامل
في تبديل النسبة شرع في بيانه فقال واذا اتصل الاكراه اي الملجئ بما يصح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره حتى مثل اتلاف النفس والمال فانه يمكن
ان ياخذ المكره فيضرب به نفسا او مالا فيتلفه فينسب الفعل الى المكره ولزمه حكم هذا الفعل وصح المكره من البين لان الاكراه يفسد الاختيار
ان يجعل الفاعل كالمجنون بالطبع على ذلك الفعل وللمكره اختيار صحيح والفاسد في مقابلة الصحيح كالعدم ولذا جعل معدوما فصار المكره في
حكم عدم الاختيار فيجعل آلة للمكره فيما يحتمل ذلك بان يكون سيفا وسهما استعمله المكره هذا في الاكراه الكامل واما القاصر فلا يوجب نقل الفعل
الى المكره فيقتصر حكمه عليه لانه ليس ملجأ واما فيما لا يحتمل اي في الفعل الذي لا يحتمل ان يجعل الفاعل آلة لغيره لا يستقيم نسبة
الفعل الى المكره للاستحالة فلا يتبع المعارضة فبقي الفعل منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لاضافة الحكم اليه عند عدم معارضة الاختيار
الصحيح اياه الا ترى ان هذا الاختيار صالح لتوجه الخطاب لما تبين وذلك مثل الاكل والوطء والاقوال كلها فانه لا يتصور ان ياكل الانسان القدر مزحو
بفم غيره ويطأ بآلة غيره ويتكلم بلسان غيره حتى لو اكره الانسان على الاكل وهو صائم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكره ولو زنا وهو مكره
لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره وكذلك ما يقتصر الحكم على الفاعل فيما لا يصح ان يكون آلة لغيره حتى لم يكن وكذا يقتصر
عليه فيما يصلح ان يكون آلة له الا ان يكون المحل اي محل الجناية غير المحل الذي يلاقيه الاتلاف وكان ذلك اي محل الجناية يتبدل بان يجعل آلة للمكره بنقل
اكراه المحرم على قتل الصيد بيانه ان محل الجناية صورة هو الصيد وفي الحقيقة محل الجناية احرام المكره لان المكره انما جنى على ان يجني على احرامه

نفسه اذ الجناية من قبل احرامه لا من قبل الصيد ولهذا يحل للحلال قتله واذا كان محل الجناية حقيقة وصورة هو المقتول لانه معصوم فلا يكون
في جعل المكره آلة المكره وفيه اي في تبدل محل الجناية مخالفة المكره المكره لانه يكون موقعا الفعل في محل غير ما اكره عليه وفي خلاف المكره
بطلان الاكراه يكون الفاعل فاعلا في المحل الاول الذي هو احرام نفسه مثلا ولا يلزم من نقل الفعل من المحل الاول عوده اليه قلنا
باقتصار الفعل عليه من الابتداء لعدم الفائدة في نقل الفعل ولهذا اي ولان محل الجناية اذا تبدل بجعل الفاعل آلة ويقتصر
الفعل على الفاعل قلنا ان المكره على القتل يأثم اثم القتل وان كان يحصل ان يكون آلة فيه للمكره في القتل لان القتل من حيث انه يوجب
الاثم جناية على دين الفاعل لا يصلح في الاثم آلة لغيره اذ لا يمكن ان يكتسب الانسان الاثم على غيره ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية لانها حينئذ
واقعة على دين المكره وانه لم يأمره بذلك فيعود الامر الى المحل الاول كما في المسئلة الاولى وكذلك قلنا اي كما قلنا ان الفعل يقتصر
على المباشر في حق الاثم قلنا في المكره على البيع والتسليم اي تسليم يقتصر عليه بيانه ان باع مكرها وسلم مكرها ملك المشتري ملكا فاسدا
حتى ينفذ تصرفاته من الاعتاق والتدبير والاستيلاد عندنا وقال زفر لا يملك ولو سلم طائعا ملك بالاعتاق لانه دلالة الرضا
فيكون اجازة للبيع لنا انه لما انعقد فاسدا ووجد التسليم وجب ان يثبت الملك كما في الانعقاد ولا انعقاد الفساد لفوات
شرط الصحة وهو الرضا واما التسليم فلانه وقع من البائع ولم ينتقل الى المكره لان التسليم تصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو في
ذلك لا يصلح آلة لو تبدل محل الفعل لانه حينئذ يصير تصرفا في المغصوب وقد امر بالتصرف في المبيع ولتبدل ذات الفعل ايضا فان الموجب
هذا التسليم من ان يكون متمما للفعل جعلناه غصبا محضا ابتداء بنسبته الى المكره وانما تحتاج ان تبدل محل الفعل بالاكراه يكون وجود
ان تبدل ذاته ولما كان كذلك يقع التسليم مقتصرا على البائع فيحصل الملك به للمشتري لا يقال ان لم يمكن ان ينسب التسليم الى المكره
من حيث انه اتمام البيع لكن لم لا ينسب اليه من حيث هو غصب واتلاف اذ به يفوت لانا نقول ثبتنا واليه من هذا الوجه
اي من حيث انه غصب حتى انما للمكره فلانه بضمنه لو تلف المبيع في يد المشتري كما اثبتنا له ولانه يضمن المشتري وقلنا انه
يمكن من فسخ العقد حال قيام المبيع كما قلنا في بيع الغاصب فاما ان يجعل غصبا محضا حتى يفسد اعتاق المشتري فلا
واذا ثبت انه امر حكمي لا حسي يعني الفعل اذا وجد في محل يستحيل نقله عنه لكن قد يستقيم النقل فيما هو من قبيل المعقول لا فيما هو
من قبيل المحسوس فقلنا ان المكره على الاعتاق لما فيه اعتبار هو المتكلم وينبغي العتق منه ولهذا كان الولاء له لان صدور الكلام منه
حسا فلا يمكن نقله عنه والاتلاف الماليه معقول في الذي اكره منه لانه معقول اذ هو من الامور الحكمية فيقبل النقل والاتلاف ينفصل عنه
في الجملة فيحقق بلا تكلم بالاعتاق كما تعقل ويحقق التكلم بلا اعتاق واتلاف كاعتاق الصبي والمجنون فامكن نقل الاتلاف الى المكره
بالكلية مع اقتصار التكلم على المكره وقيل معنى قوله مما يعقل لا فيما يحس ان شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره لكن
لا يوجد منه اذ لو لم يتصور وجوده منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو وجد منه حقا كانت النسبة حقيقة لا حكمية والتكلم بما يوجب عتق
هذا العبد لا يتصور من المكره لانه ليس متكلم بالكل للعبد ولا عتق فيما لا يملك ابن آدم ولا يمكن ان ينسب اليه والاتلاف بالية العبد مما يتصور منه
فامكن ان ينسب اليه وما ذكرناه اظهر وهذا عندنا يعني ما ذكرنا من تفصيل احكام الاكراه مذهبنا وقال الشافعي تصرفات المكره
قولا تكون لغوا وحاصل مذهبه ان تصرفات المكره اما قولية او فعلية فان كانت قولية فاما ان تكون بحق او بغير حق وان كانت فعلية
فاما ان عم الاكراه اولا فاما ان كانت قولية وكان الاكراه بغير حق كانت تصرفاته باطلة كلها مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوها لان صحة
القول بالقصد والاختيار ليكون القول ترجمة عما في الضمير ودليلا عليه فيبطل صحته عند عدم الاختيار الا ترى انه لا يقع طلاق النائم لعدم
الاختيار وكذا ان كانت فعلية مما يترتب الحكم عليه لا يجب عليه لان الاكراه لما جعل عذرا في الشريعة كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا

واما ان كانت مولية وكان الاكراه بحق يصح قوله ويعتبر فان قيل هذا القسم يرد نقضا على القسم الاول لان قوله في هذا القسم انه
صادر من غير قصد واختيار قلنا لما كان الاكراه بحق فانه يجعل الاختيار موجودا شرعا بخلاف ما لو كان بغير حق فانه يجعل معدوما
فلا يبقى المعتبر فلهذا قال يصح اسلام الحربي المكره على ذلك لان الاكراه بحق بخلاف الذمي اذا اكره على الاسلام لان اكراه الذمي بغير
حق لانا امرنا ان نتركهم وما يدينون وكذا لو اكره القاضي المديون على بيع ماله صح بيعه لانه اكراه بحق وكذا لو اكره المولى على الطلاق
بعد مضي الايلاء صح طلاقه لانه اكراه بحق وكذا لو اكره المولى على الطلاق بعد مضي الايلاء صح طلاقه لانه لا اكراه بحق والاكراه بالحبس
مثل الاكراه بالقتل عندنا في الاحكام لانه يعدم الرضا وحال المكره معصوم وتحقيق عصمته ان لا يزول عنه حكم بلا رضا وفقا للعزيمة
اذا وقع الاكراه على الفعل فان دام الاكراه بان يجعل عذرا يبيح له الفعل شرعا بطل حكم الفعل عن الفاعل ثم ينظر ان امكن ان ينسب الى المكره
نسب اليه وان لم يمكن ان ينسب اليه يبطل الفعل اصلا كانه لم يوجد فلهذا قال في الاقوال كلها انه يبطل وكذا في بعض الافعال فلهذا قال اذا
اكره على اتلاف مال الغير ان الضمان على المكره وكذا لو اكره المحرم على قتل الصيد والحلال على قتل صيد الحرم ان الجزاء يجب على المكره لانه
يمكن ان ينسب الفعل اليه بان يجعل المكره آلة له وقد تم الاكراه لان الذي يباشر يباح له الاقدام بخلاف ما لو اكره على الزنا او القتل حيث يجب الحد
والقصاص على الفاعل لانه لم يبح الاكراه حتى لم يحل الاقدام شرعا ولهذا يأثم بالاتفاق فاقتصر الفعل على الفاعل فان قيل لما اقتصر الفعل
على الفاعل ولم ينسب الى المكره ينبغي ان لا يقتص من المكره قلنا قتل المكره قصاصا باعتبار السبب لان السبب قد يعمل عمل
المباشر عنده لا باعتبار المباشرة وقد ذكرنا من قبل ان الاكراه لا يعدم الاختيار ولكن يمنع به الرضا سواء كان ملجيا او غير ملجي ويفسد به الاختيار
اذا كان ملجيا وهو يوجب ترتب الاحكام على فوات الرضا وفساد الاختيار لا على عدم الاختيار كما قررناه والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب
والذي يتم به ختم الكتاب باب حروف المعاني وانما سميت بحروف المعاني لانها توصل الافعال الى الاسماء اذ لو لم يكن من والى في قولك خرجت معاني ٣
من البصرة الى الكوفة لم يفهم ابتداء خروجك وانتهاؤه واولان لها معاني كالباء في بزيد بخلاف الباء في بكر ثم اطلاق الحروف على المذكور في
هذا الباب بطريق التغليب لان بعض ما ذكر فيه ليس بحرف لكن لما كان الاكثر حروفا غلبت عليه والشطر النصف لغة وقد يطلق على البعض
توسعا وهو المراد هنا وكان هذا اعتذار منه عما يقال البحث عن معاني الحروف من مسائل النحو فقال نعم لكن لما توقف على معرفتها بعض مسائل الفقه
ختمت الكتاب به تتميما للفائدة وابتدأ بحروف العطف لانها اكثر وقوعا في المسائل فكان اولى بالتقديم ثم الاصل في العطف الواو لان العطف
لاثبات المشاركة والواو يدل على مطلق الاشتراك وسائر الحروف يدل على زيادة في الاشتراك كما ستعرف وهي لمطلق الجمع عندنا لا للترتيب
والمقارنة يعني انه في عطف المفرد على المفرد يدل على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وفي عطف الجمل يدل على اشتراكهما في الحصول
من غير دلالة على مقارنة ولا ترتيب ومعية ان كان المعبر عنه في الوجه الاصح عن ذلك وعليه جماهير اهل اللغة وائمة الفتوى قال بعض
انه للمقارنة وقال بعض اصحاب الشافعي رح انه للترتيب فقد ذكر الشافعي في احكام القران انها للترتيب كذا نقل عنه الامام شمس الائمة السرخسي
ولهذا اوجب الترتيب في الوضوء وروي عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع اما في المفرد فكقولك زيد راكع وساجد واما في الجمل فنحو
واركعوا واسجدوا احتج من قال انها للترتيب بقوله واركعوا واسجدوا انه قد افاد الترتيب قلنا بل الترتيب مستفاد من قوله صلوا كما رايتموني اصلي
اجيب اولا ان الركوع مقدم على السجود والقيام مقدم على الركوع ثانيا انه معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي اذ كان الركوع في تلك الشريعة مقدما على السجود
ايضا وبانه لما نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قالوا لرسول الله عليه السلام بايهما نبدأ قال عليه السلام ابدؤوا بما بدأ الله تعالى
به فافاد الترتيب قلنا ان في النص بيان انهما من شعائر الله ولا يتصور فيه الترتيب لان الترتيب انما يكون في الفعل وانما قال ع م ابدؤوا بما بدأ الله
تعالى على وجه الترتيب الى الافهام لا ان يكون الواو موجب الترتيب فان الذي يسبق الى الافهام في المخاطبات ان التقديم يدل على زيادة المقدم

على انه لو كان للترتيب لما احتاجوا الى السؤال وهم من اهل اللسان فان قلت لو كان لمطلق الجمع لما سالوا ايضا قلت كون الواو لمطلق الجمع لا ينافي
الترتيب في الوجود فلذا سالوا انما الاستدلال بالنقل والاستعمال اما النقل فقد قال ابو علي الفارسي اجمع نحاة البصرة والكوفة على انها للجمع المطلق
وقد ذكر سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه انها للجمع المطلق اما الاستعمال فلان العرب يقول جاءني زيد وعمرو فيفهم منه اجتماعهما في المجيء من
غير توقف لمقارنة ولا ترتيب ولو كان للترتيب لما صدق في خبره اذا جاءا معا او على التعاقب وقوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب
سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة بنقل ائمة التفسير رحمهم الله فلو كان للترتيب لتناقضا
ومما يدل على انها ليست للترتيب صحة قولهم سيان قيامك وقعودك فلو جعلناها للترتيب يفسد المعنى لانه يؤدي الى الاخبار عن الواحد بالمساواة
ومما يصح قولهم اختصم بكر وخالد من جهة ان الخصام لا يعقل الا بفاعلين في وقت واحد فلو جعلناها للترتيب لادى الى ان يكون له فاعل
واحد فقط وذلك باطل والذي يدل على انها ليست للمقارنة صحة قولهم جاءني زيد وعمرو قبله فان قلت لم لا يجوز ان يكون للترتيب او
للمقارنة وحيث لا ترتيب ولا مقارنة يكون مجازا قلت الاصل عدم المجاز قوله واما ثبت الترتيب جواب عن قول طائفة ظنوا ان الواو
للترتيب عند ابي حنيفة رح والقران عندهما استدلالا بما قالوا لو قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق وطالق وطالق فانه يقع واحدة عند عقيب النكاح ٣
ابي حنيفة رح كما لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وعندهما يقع ثلاثا كما لو قال ان نكحتك فانت طالق ثلاثا فاجاب بان الترتيب انما
جاءت عند ابي حنيفة رح ضرورة ان الطلقة الاولى تعلقت بالشرط بلا واسطة والثانية بواسطة والثالثة بواسطتين فعند وجود الشرط ينزل ما علق
كما علق وقد علق متعاقبا فينزلن كذلك ومن ضرورة الترتيب في الوقوع ان لا يقع الا واحدة لانها بانت بالاولى لا الى عدة وصار كالتنجيز
فثبت ان الترتيب بهذا الطريق لا بمقتضى الواو وهما قالا ان المعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط فصار كانه قال ان نكحتك فانت طالق ثلاثا
والترتيب انما حصل في التعليق وذلك لا يوجب الترتيب في الوقوع كما لو علق كل طلاق بالشرط وقد تخللت بينها ايام فانها يقعن لا مرتبة جملة ٣
قوله وفي قول المولى اعتقت هذه وهذه جواب عن نقض آخر يرد على هذا الاصل بيانه ان الفضولي لو زوج امتين من رجل بغير اذن المولى
ثم قال المولى اعتقتهما يجوز نكاحهما ولو قال اعتقت هذه وهذه يبطل نكاح الثانية ولو لم يوجب الواو الترتيب لما بطل نكاح الثانية ولو زوج الفضولي
رجلا اختين في عقدين ثم قال الزوج اجزت نكاح هذه وهذه بطل نكاحهما كما لو قال اجزت نكاحهما فهذا يدل على ان الواو للمقارنة فاجاب
بان الترتيب في المسئلة الاولى انما جاء من معنى آخر وهو ان الاصل ان صدر الكلام لا يتوقف على آخره اذا لم يكن في آخره ما يغير اوله وفيما نحن فيه
عتق الثانية لا يغير عتق الاولى فلم يتوقف صدر الكلام فعتقت الاولى قبل التكلم بالثانية وعتق الاولى يبطل محلية التوقف في حق الثانية لانه
كما لا ينعقد نكاح الامة على الحرة لا يتوقف نكاحها معها فبطل نكاح الثانية قبل التكلم بعتقها حتى لو وجد في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف كما في
المسئلة الثانية فان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل به آخره سلب عنه الجواز اذ آخر كلامه يثبت الجمع بين الاختين نكاحا فصار آخره في حق
اوله بمنزلة الشرط والاستثناء فيتوقف على آخره بهذا الاقتضاء لا بواو العطف وكذلك يبطل نكاحهما كما لو قال اجزتهما قوله وتدخل الواو وظن
بعض مشايخنا ان الواو الواقعة بين الجملتين الكاملتين بخبرهما للنظم والابتداء قال الامامان شمس الائمة وفخر الاسلام رح الحق ان الواو للعطف
في مواضع ولا يجب المشاركة في الخبر كقوله تعالى ... واولئك هم الفاسقون فانه للعطف على مجموع الجملة الكائنة في والذين يرمون المحصنات
لا ان يكون الواو للابتداء او يكون عطفا على الجزاء وكذا قوله تعالى ويمح الله الباطل عطف على المجموع لا على الجزاء والا لكان مجزوما وكذلك قوله والراسخون
في العلم عند من يقف على الله عطف على جملة قوله لا يعلم تاويله الا الله لا على الله وكذا في قوله زينب طالق ثلاثا وعمرة طالق ان عمرة تطلق واحدة لا لان
الواو للابتداء بل لكونه لعطف الجملة على الجملة فلا يجب المشاركة في الخبر لان الشركة في الخبر انما وجب لافتقار المعطوف اليه اذا لم يذكر له خبر فاذا ذكر له
خبر فقد ذهب دليل الشركة وهو الافتقار ولهذا قلنا ان الجمل الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه لان الشركة انما ثبت بالافتقار والضرورة
وقد اندفعت الضرورة بحمل الجملة الاولى في الثانية معنى فلا يصار الى الاستبداد ولا يجعل كانه اعاد الكلام لشرط على حدة والدليل على ذلك انه

انه لو قال لغير المدخولة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لم يقع الطلقتان عنده علم ان الثاني يتعلق بعين ذلك الشرط فان قيل اذا وقع الكامل
لتصحيح الناقصة يتعلق الكل بالشرط بلا واسطة وهو نحاذا واد الجزا السرط وفيه الاجماع قلنا انما نوقف الكامل لعوز الناقصة لا لافتقارها فبقيا عدا
هذه هي على الاصل وكذا لو قال لامراته انت طالق ان دخلت هذه الدار وهذه الدار الاخرى فانما يتعلق بدخول الدار الثانية ملك الطلاق الاول حتى
حتى لو دخلت الدارين لم تطلق الا واحدة ولو اضيف العطف للاعادة لطلقت ثنتين كما لو صرح الاعادة واما صار الى الاستبداد في قوله جاء
زيد وعمرو وفي قوله فلانة طالق وفلانة ضرورة لان مشاركة الاثنين في مجيء واحد وامراتين في طلاق واحد لا يتصور فصار الى الاستبداد وكذا
لاجماع اهل اللغة ان قولهم جاء الزيدان والزيدون صحيح من غير تعدد فاذا وجب صحة ذلك وجب صحة هذا بلا اعادة والتحقيق ان الحكم المقصود بالعطف
لا يثبت الى زيد بعد ثبوته لعمرو ولا نسبة المتكلم في قول الامراتين هما معا باعتبار معنى الجميع وفي قوله فلانة طالق وفلانة انما صار الى التعدد لوقوعه المذكور
لا يصلح حينئذ لهما لغة لا ماذكر **قوله** وقد يستعار الواو للحال بمعنى الجمع ايضا اي بجامع الاشتراك بينهما في الجمع لان الحال يجامع ذا الحال لان صيغة
تم الجمعية كما في قوله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها اي جاؤها حال ما تكون ابوابها مفتوحة وانما حمل الواو على الحال هنا لانه في بيان الاكرام
ودرجة اهل الاسلام ومن اكرام الضيف ان تكون الباب مفتوحة حال وصوله الى باب المضيف فيحمل على الحال لاداء هذا المعنى لو كان
قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب ولهذا قال في حق الكفار وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا حتى اذا جاؤها فتحت ابوابها بدون
الواو لان تأخير الباب بفتح باب العذاب اليق بكرم الكريم ومن هذا قيل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة
مفتوحة قبل الوصول اليها دعوة الى ان نرفعها دار الجنة وجاعل علم عرببا الى دار اهل الملازمة **قوله** فقالوا اعلم ان مسائل اصحابنا
وا صلف في هذا الباب فالوا فمن قال لعبده اد الي الفا وانت حر للحرية ان الواو للحال حتى لا يعتق الا بالاداء ولا
باس الآبا النزول لا تجعل الحرية ولا الامان حال الاداء والنزول فلا يستغنيان عليهما لان الصفة لا تسبق الموصوف وقالوا فيمن قال لامراته
انت طالق وانت مريضة او انت تحلين او انت مصلية انه تعطف الجملة تقع في الحال على احتمال الحال حتى اذا نوى بها واو الحال تعلق
الطلاق بالمرض والصلوة كانه قال انت طالق اذا مرضت او صليت وقالوا في المضاربة لو قال خذ هذا المال واعمل به في البز انه تعطف
الخلع لا للحال حتى لا يعتبر شرطا بل يصير مشورة ويبقى المعاملة عامة في وجوه التجارات كما هو مقتضى صدر الكلام وفي قولها لزوجها طلقني
ولك الف درهم حملاه على المعاوضة ولهما فيه طريقان احدهما ان هذه الواو للحال بدلالة المعاوضة كانه قال طلقني في حال ما يكون لك
علي الف وثانيهما ان يكون الواو مستعارا من الباء لكن بمنزلة ما لو قال احمل هذا المتاع الى منزلي ولك الف درهم وابو حنيفة رحمه الله حملها على
واو العطف حتى لو طلقها لا يجب لها عليه شيء لانها للعطف حقيقة ولم يترك حقيقة الا بدليل والمعاوضة في الطلاق امر زائد لان الطلاق يكون
غالبا فلم يستعمل ترك الاصل وهو الحقيقة بدلا له من الزوائد بخلاف الاجارة لانها معاوضة حيث لم يشرع الا بدل فصلحت دلالة على ترك الحقيقة
على ان قولها ولك الف ليس يصلح للحال لانها تكون فعلا او اسم فاعل والالف ليس كذلك وهذه عبارة الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى
العلامة النسفي رحمه هذا مشكل عندي لان الحال لا يختص بالفعل واسم الفاعل نعم قال بعض الناس الحال لا يكون اسم جوهر لكنه غلط فقد حكى
عن سيبويه هذا خاتمك حديدا فنصب الحديد على الحال وان لم يكن مشتقا على ان كلامنا في الحالية تقع حالا ولم يشترط انها احد جزئي كل منهما
هذا الاشكال حتى لو حمل كلامه على ظاهره لكن عندي انه ما قال بل مراده ان الجملة اذا وقعت حالا لا بد ان يشتغل على فعل او ما يشبهه
سواء كان اسم فاعل وغيره ليكون معناها هيئة الفاعل والمفعول غاية الامر انه عبر عن جزء الحال بالحال وعن المشتق باسم الفاعل تساهلا و
اتكالا على فهم السامع لان الكلام في الجملة واسم الفاعل جزؤها والا فكيف يخفى عليه هذا القدر مع جلالة قدره في التحقيق والتدقيق واما قوله ادِّ الي الفا
وانت حر يصلح للحال لانه في معنى انت محرر او معتق وصدر الكلام غير مفيد شيئا الا ان يجعل شرطا للتحرير لان قوله ادِّ الي الفا لا انها تصلح
خبرية لانها لا تكون على الغدر فلو لم يحمل على واو الحال حتى يجعل الاداء شرطا لغا صدر الكلام على ان اختلاف الجملتين طلبا وخبرا امارة
الحالية ولا يعترض عليه بان واو الحال دخلت في قوله انت حر فيقتضي ان تكون الحرية شرطا للاداء لا العكس واذا ثبت ذلك كانت الحرية سابقة على

الاداء اذ الشرط مقدم على المشروط فلا يكون معلقة بالاداء فتقع الحرية في الحال واجيب عنه بوجوه احدها انه من
باب القلب فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد الفا اليه بما ذكرنا وثانيها ان قوله وانت حر من الاحوال المقدرة فيكون
معناه ادِّ الي الفا مقدرا الحرية في حال الاداء وثالثها ان الجملة الواقعة مسا قامة مقام الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذ حكمه و
صيغة معنى الكلام ادِّ الي الفا تصر حرا واذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء تعلق الاكرام بالاتيان في قوله ان ائتني اكرمتك
واما قوله انت طالق وانت مريضة ونظائره فصدر الكلام فيه مفيد بنفسه وقوله وانت مريضة جملة لا دلالة فيها على ترك الحقيقة وحملنا
على الحال لانه يصح العطف هنا لانهما جملتان فعليتان فيحمل على العطف الذي هو معناه الاصلي وكذلك في واعمل به في البز للعطف لانهما
جملتان طلبيتان فيصح عطف احديهما على الاخرى فحمل عليه لانه الاصل على انه لا يصلح حالا اما من المفعول فظ واما من الفاعل فلان العمل متأخر
عن الامر والحال يجب ان يكون مقارنا للفعل وقوله انزل وانت آمن فيه دلالة على ان الواو فيه للحال لان الامان انما يطلبه للعلا الذين
يعاينون معالم الاسلام ويتعرف على محاسنه فربما يؤمن فيحصل له المقصود وذلك انما يكون حال النزول **قوله** واما الفاء فانه
للوصل والتعقيب اي يقتضي ان يكون الثاني للجمع لكون الثاني يعقب الاول بدون التراخي والتعقيب فيها على حسب ما يعد في العادة قربا فيعد
الثاني عقيب الاول في العادة وان كان بينهما ازمان كثيرة كقوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة الآية وقوله تعالى الم تر ان الله
انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة واما قلنا انه للتعقيب لاتفاق ائمة اللغة على ذلك فلهذا قلنا فيمن قال لامراته ان دخلت هذه الدار فهذه
الدار الاخرى ان الشرط ان يدخل الثانية بعد الاولى من غير ان يشتغل بينهما بعمل آخر او يؤخر الدخول بغير اشتغال بعمل وفيمن قال
لآخر بعت منك هذا العبد بكذا فقال الآخر فهو حر انه قبول للبيع اي يحمل عليه لا تم معنا لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب والفاء للكر
ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيتضمن ذكر العتق بحرف الفاء القبول كانه قال قبلت فهو حر ولو قال هو حر او وهو حر
لم يجز البيع فلم يجز التحرير وكان ردا للايجاب وقالوا فيمن قال لخياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني قميصا فنظر فقال نعم فقال فاقطعه
فقطعه فاذا هو لا يكفيه قميصا ضمن الخياط لان الفاء للتعقيب فكانه قال ان كفاني قميصا فاقطعه ولو قال ذلك صريحا ولم يكفه
فكذا هنا بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه فاذا هو لم يكفه فانه لا يكون ضامنا لوجود الاذن مطلقا وفيمن قال لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق فطالق فطالق فدخلت ان الطلاق يقع على الترتيب فتبين بالاولى عندهم فيلغو الثاني والثالث على الاصح بخلاف ما لو
كان معطوفا بالواو فانه يكون على الاختلاف السابق بين ابي حنيفة وصاحبيه رحمهم ولهذا اي ولكون الفاء للتعقيب استحق الفاء عطف
الحكم على العلل لان الحكم يعقب العلة اما رتبة او زمانا ولفظ الاختصاص لا يناسب هنا لعدم الاختصاص ولو قال لتستعمل لكان اشد كما يقال
اطعمه فاشبعه اي ترك الطعام فيكون الاشباع حكما قال عليه السلام لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه اي بذلك الشراء يكون
العتق حكم الشراء لكن بواسطة **قوله** وقد تدخل الفاء على الاصل ان لا تدخل الفاء على العلل لاستحالة تأخر العلة على المعلول الا انها
تدخل عليها بشرط ان تكون انها دوام تستقصر وجود بعد الحكم فيصح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في حبس ظالم
ابشر فقد اتاك الغوث اي صر ذا فرح وسرور فقد اتاك المغيث والغوث مما يدوم ويبقى بعد الاتيان وان لم يكن لها دوام لا يجوز
دخول الفاء عليها فلا يقال اشكر الله فقد اكرمك واقطع فقطعه وتسمى هذه الفاء فاء التعليل قال صاحب التحقيق هذا هو المذكور في عامة
الكتب وليس بصحيح لان فاء العلة لا تختص بماله دوام لصحة قوله تعالى للصائم لا تصم فقد طلعت الشمس وللقائم افطر فقد غربت الشمس
وقال للجندي اخرج فقد خرج الامام وادخل فقد دخل الامام داره والطلوع والغروب والخروج والدخول مما لا يدوم بها على ان المثال المذكور
ما لا دوام له لان الاتيان كالخروج بل الباء بمعنى وجود الغوث لا اتيانه قلت الدليل على انه مختص بذلك ما ذكرنا من المعقول والمنقول وهو

وهو عدم جواز الكسر بكسوته وما ذكر من الامثلة كلها مما يدوم اذ المراد من الطلوع هنا الظهور ومن الغروب الخفاء ومن الخروج الانتقال
ومن الدخول الاستراحة او ما يناسبه وهو مما يدوم يفهم هذه المعاني من قصد المتكلم فلا يكون حجة له والعلة في المثال المذكور وهو
وجود الغوث والانبات نسبها ولهذا اظهر صحة تاويلنا للامثلة السابقة قوله فلهذا اي ولان الفاء قد يدخل على العلل قلنا فيمن
قال لعبده ادّ الي الفا فانت حر انه يعتق في الحال وان لم يؤد لان الحرية مما يدوم فاشبه المتراخي فيكون الفاء للتعليل ويكون
المعنى ادّ الي الفا لانك حر وكذا لو قال لحربي انزل فانت آمن كان آمنا نزل او لم ينزل لان معنى الكلام انزل لانك آمن والامان دا
يمتد لا يقال هلا جعلت قوله ادّ الي الفا علما وقوله انت حر ثابتا به كما هو حقيقة الفاء ويصير كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر
وكذا في مسئلة الحربي لان الكلام صحيح بدون الاضمار فلا يصار اليه الا عند الضرورة لانه خلاف الاصل ولا يعارض بان حمل
الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان في ذلك عملا بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مما يدوم يحصل الترتيب فكان اولى من
الاضمار ولهذا قال محمد فيمن قال لفلان علي درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان الفاء للعطف فلا بد من اعتباره بحسب الامكان و
المعطوف غير المعطوف عليه بعرف الترتيب الذي هو معنى الفاء الى الوجوب بان يقال وجب هذا اسبق من وجوب ذلك
لا الى الواجب لكون الترتيب وصفا مستقلا على حقيقته او نقول استعير الفاء لمعنى الواو لما تعذر حقيقته اذ الترتيب في الاعيان لا
يتصور فصار كانه قال لفلان علي درهم ودرهم وقال الشافعي يلزمه درهم لان معنى الترتيب لغو لتعذر اعتبار موجبه فيحمل على مبتداءة
لتحقيق الترتيب لا الاول وهو كقوله درهم فدرهم اي هو جيد درهم لكن ما قلنا احق لانه تغيير لتسقط به اعتبار الحقيقة والاضمار لتصحيح ما وقع
المنصوص عليه لا لالغائه فان قلت انتم تركتم الحقيقة ايضا حيث جعلتم الفاء مستعارا للواو قلت انما استعير الفاء لتقرير الحكم
وهو المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه وانتم اضمرتم لتغيير حقيقة الكلام فكان ما قلناه اولى ولان المجاز خير من الاضمار على انا تمسكنا
باحد الدليلين فلا يتوجه على احدهما الاشكال قوله واما ثم فللعطف على سبيل التراخي الا ان عند ابي حنيفة التراخي على وجه القطع
كانه مستأنف حكما اي كانه قطع الكلام بالسكوت ثم استأنف رعاية للتراخي لكمال التراخي في هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي فيقال
على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت التراخي في الوجود دون التكلم اي وجود ما دل عليه اللفظ متراخيا كما في كلمة بعد لا في
التكلم لانه متصل حقيقة اذ العطف يقتضي الاتصال بيانه فيمن قال لها اعلم ان هذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يقدم الشرط
على غير المدخول بها بان يقول انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابي حنيفة يقع الاول في الحال ويلغو ما بعده لانه لما
صار بمنزلة السكوت لا يتوقف اول الكلام في الحال على آخره وان وجد المغير فيقع الاول ويقع البينونة في الحال فيلغو ما بعده لعدم المحل
اذا وجد السكوت حقيقة وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ويقع الثاني في الحال ويلغو الثالث لحصول البينونة بالثاني فان قيل ينبغي ان
يلغو الثاني ايضا لان الكلام لما انقطع عن الاول صار قوله ثم طالق غير مفيد لكونه خبرا بلا مبتداء قلنا صحة العطف بنية على الاتصال صورة ومعنى
ولهذا اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل في المدخول بها سواء قدم الشرط او اخره يتعلق بالشرط ما يليه ويقع الباقي في الحال
ثم امه وعندهما يتعلق الكل بالشرط في الوجوه الاربعة ويترتب على الترتيب فاما اذا كانت مدخولا بها يطلق ثلاثا عند وجود الشرط وان كان
غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الباقي لانتفاء المحلية بالبينونة قوله وقد يستعار ثم بمعنى الواو للاشتراك بينهما في معنى العطف وذلك
عند تعذر العمل بحقيقته مثل قوله تعالى فك رقبة او اطعام في يوم ذي مسغبة الى ان قال ثم كان من الذين آمنوا اي وكان لتعذر العمل بحقيقته اذ
الايمان شرط صحة العبادات فلا يكون بعيدة ثم ما ذكر صاحب الكشاف انه ثم لتراخي الايمان وتباعده في الرتبة عن العتق والصدقة وفي اشتراط
ان هذا الترتيب لا في الوقت لان الايمان هو السابق على غيره فلا يعارض للاخبار اي ثم اخبركم ان هذا المذكور كان مؤمنا كقول الشاعر ان

ش في الوجوه والتكلم جميعا
او لو كان التراخي في الوجود
فقط لكان ثابتا من وجه
دون وجه وعندهما التراخي
صح

ان من ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده وانا اقول يجوز ان يكون المعنى ثم دام على الايمان اذ الامور بخواتيمها كقوله تع
واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى اي دام على الاهتداء وصلى قوله تع واما نرينك بعض الذي نعدهم او نتوفينك
فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون اي والله شهيد على ما يفعلون لانا لو حملنا على حقيقته لادى الى ان يكون شهيدا
بعد ان لم يكن وهو ممتنع ولهذا قلنا في قوله عليه السلام من حلف على يمين اي على شيء مما يحلف به ورأى غيرها خيرا منها فليأت
الذي هو خير ثم ليكفر يمينه ان ثم في هذه الرواية محمولة على الحقيقة وفي الرواية التي نقلت انه عليه السلام قال فليكفر يمينه ثم ليأت
الذي هو خير كلمة ثم بمعنى الواو مجازا لانا لو عملنا بحقيقته ثم لا يمكن العمل بحقيقة الامر وهو قوله فليكفر اذ التكفير قبل الحنث غير واجب اجماعا
فعملنا بالمجاز في ثم دون الامر تحقيقا لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيق له قوله واما بل كلمة بل موضوعة للاضراب عن
الاول منفيا كان او موجبا والاثبات للثاني اعلم ان كلمة بل لا يخ اما ان تكون مذكورة بعد موجب او منفي فان كانت مذكورة بعد
موجب فلها معنيان احدهما الاضراب عن الاول لغلط او نسيان والاثبات للثاني كما تقول جاءني زيد بل عمرو ومعناه بل جاءني عمرو
لا زيد ولا يقع مثله في كلام الله تعالى الا بطريق الحكاية عن العباد كقوله تعالى قالوا اضغاث احلام بل افتراه بل هو شاعر والثاني ان
لا يكون لابطال الاول بل على انه انتهى وقته وان الذي بعده اولى واهم بالذكر وهذا قد يجري في كلام العباد بقرينة يقال فلان فقيه
بل مجتهد وفي كلام الله تعالى مطلقا كقوله بل ادارك علمهم بل هم في شك منها بل هم منها عمون ولو كانت مذكورة بعد منفي كما اذا قلت
ما جاءني زيد بل عمرو فله معنيان ايضا احدهما ان يكون من باب الغلط فيكون عمرو غير جاء كانك قلت ما جاءني عمرو وهذا المعنى لا يقع
في كلام الشارع والثاني ان يكون مسلطا على عمرو فلا يكون غلطا ويجوز ان يقع هذا المعنى في كلام الله تعالى وقد يدخل على بل كلمة لا تاكيدا للنفي
الذي يلزمه من الاضراب وعلى هذا قال زفر رح ان من قال لفلان علي الف درهم بل الفان يلزمه ثلاثة الاف وهو القياس لان
بل وضعت لتدارك الغلط في المثبت فيكون اقراره بالاول ورجوعا عن الاول فيصح اقراره ولم يصح رجوعه لتعلق حق الغير به
فيلزمه المالان كما لو قال لامراته انت طالق واحدة لا بل ثنتين فانه يقع الثلاث اجماعا وكما لو قال لفلان علي الف درهم لا بل مائة دينار
ولكنا استحسنا وقلنا انه يجب عليه الفان لان مثل هذا الكلام في العادات يراد به نفي الاقتصار على الاول وضم الزيادة
اليه فيكون تداركا لغلط الاقتصار فكانه قال لا بل مع ذلك الالف الف آخر فهما الفان كما يقال سنه ستون بل سبعون اي
زيادة عشرة على الستين وبخلاف مسئلة الطلاق لان تدارك الغلط انما يمكن في الاخبار لانه يحتمل الصدق والكذب لا في الانشاء لانه
لا يحتمل ذلك فصار قوله ثنتين ايقاعا لا اخبارا عن الاول ورجوعه لا يصح فيطلق ثلثا لان الغلط في الاخبار يمكن بخلاف المسئلة المستشهد بها لان
المدارك لطريق الضم انما يتصور فيما اذا اتحد الجنس لا عند اختلافه وقالوا جميعا اي ابو حنيفة وصاحباه رحمهم الله فيمن قال لامرأته غير المدخول
بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين انه يقع الثلاث اذا دخلت لان بل لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان
قصده تعليق الثاني بالشرط بلا واسطة لكن شرطا لابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول لانه يمين فلا يصح الرجوع عنه وفي وسعه
افراد الثاني بالشرط ليتصل الثاني بالشرط بغير واسطة شيء في وسعه فصار كلامه بمنزلة يمينين كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت
الدار فعند دخول الدار يقع الثلاث جميعا لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة وهذا بخلاف العطف بالواو وعند ابي حنيفة رح حيث لا يقع الا واحدة
عنده فيمن قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين لان الواو للعطف المجرد للاشتراك فيقتضي تقرير الاول ويشاركه الثاني اياه في الحكم
فيصير الثاني متصلا بذلك الشرط بواسطة الاول لا مقصودا فيقع على الترتيب ولما بانت بالاولى لم تبق محلا للثانية . واما لكن فللاستدراك
بعد النفي تقول ما جاءني زيد لكن عمرو اعلم ان بل ولكن وان اتفقا في ان الحكم للثاني لكن الفرق بينهما من حيث ان لكن اخص
استعمالا من بل لكن

لانها شرعت في انها يجيان بعد النفي والاثبات اذا كان العطف للجملة على الجملة وتفترقان في ان لكن لا تجي الا بعد النفي بخلاف بل
بل اذا كان العطف للمفرد على المفرد وتبين بهذا ان قول المصنف وضع للاستدراك بعد النفي تحقيق لعطف المفرد على المفرد وثانيهما
ان موجب الاستدراك بلكن اثبات ما بعده فاما نفي الاول فهو ثابت بدليله وهو النفي الموجود في صدر الكلام بخلاف بل فانه
قد يجي لنفي الاول واثبات الثاني كما في صورة الغلط وهو مشدد فيصير ناصبا للاسم ورافعا للخبر لا عاطفا لكن المعنى لا يتغير
ولهذا لم يفرق في التمثيل بين المخففة والمشددة غير ان العطف به انما يستقيم عند اتساق الكلام اي انتظامه وذلك بان يكون الكلام
متصلا بالاول ولا يكون آخره مناقضا لاوله وبيان ذلك في مسائل الجامع منها رجل في يده عبد فاقر به لانسان فقال المقر له
ما كان لي قط لكن لفلان فان وصل كلامه فهو للمقر له الثاني وان فصل فهو للمقر لان قوله ما كان لي قط صريح نفي ملكه فيه لكن يحتمل ان يكون
نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى احد فيكون ردا للاقرار فيرجع العبد الى الاول اي المقر ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى غيره الا
فيكون تحويلا الى المقر له الثاني فاذا وصل به قوله ولكن لفلان كان بيانا انه نفى الملك عن نفسه الى الثاني فصار قابلا للاقرار ثم بقوله
لا وان فصل كان نفيا للملك اصلا كما هو الظاهر وصار ردا للاقرار وتكذيبا للمقر فان فصل حتى نفى الملك لنفسه من الاصل فالاقرار بعد
ذلك اقرار للغير بملك الغير وانه باطل قلنا الاقرار متصل بالنفي فكانا ككلام واحد في نفي الملك ولا لا تعلق في ابطال الاقرار لما عرف ان
الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير اوله ولان الكلام يحتمل التقديم والتاخير فيقدم الاقرار على النفي صيانة لاقراره عن الالغاء
ومنها رجل قال لفلان علي الف درهم قرض فقال المقر له لا ولكنه غصب فانه يلزمه المال لان الكلام متسق لانه نفى سببا وهو انه من
السبب لا اصل المال وانه صدقه في الاقرار باصل المال والاسباب مطلوبة للاحكام فاذا لم يثبت التفاوت فيهما ثم تصديقه له فيما
اقر به فلزمه المال وعلى هذا لو قال لك علي الف ثمن هذه الجارية التي اشتريتها منك فقال الجارية جاريتك ما بعتها منك ولكن لي عليك
الف درهم يلزمه الاول لان الكلام متسق اي آخره بيان انه مصدق له في اصل المال مكذب في السبب ولا تفاوت عند سلامة الجارية
للمقر فيلزمه المال بخلاف ما لو زوجت الامة نفسها من رجل بمائة درهم ولكن اجيزه بمائة وخمسين او قال لكن اجيزه ان زدتني خمسين فالعقد
باطل لان الكلام غير متسق فان نفي الاجازة واثباتها بعينها لا يتحقق فيجعل مبتدأ العقد بقوله لا اجيزه وقوله لكن اجيزه بعد ذلك ابتداء
بعد الانفساخ فيلغو قال الفاضل السمرقندي فيه بحث لان نفي الشيء بعينه صريح في نفي العقد دون الذات والا لزم التعسف في ذكر نفي
العقد وقع بقيد النفي ههنا كون الاجازة بمائة لا في الاجازة مطلقا ويؤكد قوله ولكن اجيزه بمائة وخمسين قلت هذا السؤال انما يرد
ان لو قال لا اجيزه بمائة وسيعطل الكلام كذا في جامع قاضي خان فاما في صيغة الكتاب فلا ذكر الا للمطلق فلا يرد لانه ان ذكر
صريح في نفي المعقود ولما انتفى المعقود وهو النكاح المنعقد فانه لا يبقى النكاح الموجود في ضمنه ضرورة واما او فيدخل بين اسمين
او فعلين فيتناول احد المذكورين هذا معناه بحسب اصل الوضع وهو مذهب جمهور اهل اللغة وائمة الفقه الا انها اذا دخلت في الخبر
افضت الى الشك لانه اخبر عن مجي لهما في قوله جاء زيد او عمرو ولا شك ان فعل المجي وجد من احدهما معينا فوقع الشك للسامع في الذي
وجد منه المجي فعلم ان الشك وقع باعتبار محل الكلام الا ان كلمة او موضوعة له كما ظنه البعض وان دخلت في الابتداء اي في اثبات الحكم
ابتداء مثل اضرب زيدا او عمروا يفيد التخيير لانها تناولت لاحدهما غير معين والامر ايجاب الفعل غير معين فيتعين التخيير ضرورة
التمكن من الامتثال وكذا اذا استعملت في الاسماء كقولك هذا حر او هذا اوجبت التخيير لانها تناول احدهما غير معين اوجب التخيير لدفع
الابهام وينبغي ان يقول وجب التخيير او الاباحة لتناول قولهم جالس الحسن او ابن سيرين اللهم الا ان يريد بالتخيير معنى يشمل
الاباحة ولهذا قلنا فيمن قال هذا حر او هذا فهو وقوله احدهما حر سواء يتناول ايجاب احدهما الا ان هذا الكلام لما كان انشاء يحتمل
الخبر لانه خبر في وضعه الاصلي حتى قال محمد في الزيادات لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر لا يعتق العبد ولكنه في الشرع صار انشاء فاوجب

التخيير على احتمال انه بيان لكونه عملا بهما اي بالخبر بين ان يوقع على هذا او على هذا باعتبار الانشاء والبيان باعتبار الخبر فجعل البيان
انشاء من وجه حتى شرط لصحة البيان صلاحية المحل للايقاع فلو مات احد العبدين لا يملك المولى تعيين الميت للعتق ولو كان اظهارا
من كل وجه لما شرطت الصلاحية واظهارا من وجه حتى يجبر على البيان ولو كان انشاء من كل وجه لما كان مجبورا لان المرء
لا يجبر على انشاء العتق وعلى هذا لو قال لثلاث نسوة له هذه طالق او هذه وهذه تطلق الثالثة في الحال ويتخير في الاوليين فيه
ما لو جمع بين الاوليين فقال احداكما طالق وهذه المسئلة بخلاف قوله والله لا اكلم فلانا او فلانا وفلانا حيث يحنث لو كلم الاول وحده ولا
يحنث لو كلم احد الاخرين ما لم يكلمها عندنا وقال زفر رح لا فرق بين هذه المسئلة ومسئلة الطلاق وكذا نقول انه اثبت الشركة بين الثاني والثالث
بحرف الواو ولم يذكر لهما خبرا فيكون خبر الاول وهو قوله لا اكلم خبرا لهما لانه كما يصلح ان يكون خبرا للواحد يصلح ان يكون خبرا للمثنى اذ يصح
ان يقال لا اكلم هذين كما يقال لا اكلم هذا فيصير كانه قال لا اكلم هذا ولا اكلم هذين ولو قال هكذا لا يحنث في الاخرين ما لم يكلمهما فكذلك هنا
بخلاف مسئلة الطلاق فيها كان الخبر المذكور للاول غير صالح لان يكون خبرا للمثنى اذ لا يقال هما ان طالق فيقدر الجمع منهما فيعين العطف على الاحد
قلت ولقائل ان يقول صحة العطف لا يتوقف على صلاحية الخبر المذكور او لا خبر الكامل يكفي ان يكون المقدر من جنس المذكور دل عليه ما قال محمد رح
في باب الزيادات رجل له ثلثة اعبد فقال لهم انتم احرار او هذا او هذان مدبران فقوله او هذا عطف على اسم الاحرار وهو لا يصلح خبرا وقال الامام
ابن الحاجب لو قلت زيد والعمران قائمان جان اللهم الا ان يقال المدعى رجحان العطف عند التعارض لهذا المعنى لا وجوبه فلا يرد ما ذكر وعلى
هذا الاصل قلنا لو قال لفلان علي الف او لفلان ولفلان كان النصف للاول والنصف للاخرين لان خبر الاول يصلح خبرا لهما اذ يصح ان يقال
لفلانين علي الف فيكون الثالث عطفا على ما يليه فصار بمنزلة قوله لفلان علي الف او لفلانين ولو قال كذلك كان الجواب ما قلنا فكذلك
هنا الا انه ما لم يصطلحوا على ان ياخذوا منه الف درهم لا يجب على المقر شيء لجهالة صاحب الحق وان لم يصطلحوا واراد الاستحلاف فانه يحلف
لكل واحد منهم فاذا حلف لم يكن لهم بعد ذلك ان يصطلحوا في قول ابي يوسف الاخر ولهم ان يصطلحوا في قوله الاول وهو قول محمد رح وقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله العبد بالالف او الالفين وهذه او كلمة في عينين يجب الاقل اذا لم يحرر بين القليل والكثير في جنس واحد لغو مست الاقل المتيقن به
واعتبارا بالاقرار بالمال بان يقال لفلان علي الف او خمسمائة وبالوصية وبدل الخلع والعتق وبدل الصلح عن دم العمد فان في هذه العقود
يجب الاقل بالاجماع كذا وقال ابو حنيفة رح تعتبر الى تحكيم مهر المثل لانه الموجب الاصلي في النكاح وانما يعدل عنه الى المسمى اذا كان معلوما قطعا والتسمية
بهذا الطريق اي بدخول كلمة او مجهول فلا يكون المسمى معلوما قطعا فوجب المصير الى الموجب الاصلي بخلاف ما استشهد به من المسائل لانه لا موجب لها
ليصار اليه فاوجبنا الاقل المتيقن به ضرورة بخلاف النكاح وعلى هذا قال مالك رح الامام مخير في حد قطاع الطريق تمسكا بظاهر قوله تعالى ان يقتلوا
او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض لان او موجب للتخيير والكلام محمول على حقيقته واعتبارا بالكفارات ايضا
لكنا نقول في اول الآية دليل على ان المذكور جزاء المحاربة معلومة بانواعها عادة من تخويف واخذ مال او قتل واخذ مال وهذه الانواع تتفاوت
في صفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة في التغليظ وتستحيل ان يعاقب باخف الانواع عند غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها فوقع الاستغناء
بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصا لما عرف ان الجملة اذا قوبل بجملة ينقسم البعض على البعض كما يقال الشيء على
حدود الكبائر هي الرجم او الجلد او القطع فيهم يفهم من هذا الترتيب دون التخيير وقال الله تعالى قالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا فكان انواع الجزاء
مقابلا بانواع الجناية على حسب احوال الجناية وتعاقب الاخرى كيف وقد نزل جبريل عم بهذا التقسيم في اصحاب ابي بردة وهو ابو برزة الاسلمي
كان بينه وبين رسول الله عم عهد وقد مر به قوم يريدون رسول الله صلعم فقطعوا عليهم فاوحي الى النبي عم ان من جمع بين القتل واخذ المال قتل و
صلب ومن افرد القتل قتل ومن افرد اخذ المال قطعت يده ورجله لاخذ المال ومن افرد الاخافة نفي من الارض فاما في الكفارات فلا انواع

الجناية على حسب انواع الاجزية اي في كفارة الحلف واليمين وجزاء الصيد لم يوجد اختلاف الجناية لان قتل الصيد واحد وكذا الحلف وكذا
اليمين مع الحنث فلم يوجد التقسيم فبقي على موجبه وهو التخيير   وقد يستعار كلمة او للعموم في موضع النفي والاباحة استعارة
متعارفة فتوجب عموم الافراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع الاباحة اما الاول فكقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا ووجهه ان المعنى
قبل النهي فلا تطع آثما او كفورا اي واحدا منهما فاذا جاء النهي يصير المعنى لا تطع واحدا منهما والنكرة في موضع النفي تفيد العموم والحاصل ان
كلمة او في النفي تصير بمعنى الواو ومع لا واما الثاني فكقولهم تعلم اما الفقه واما النحو لان مقام الاباحة دليل على ان الامر فيها حاجز عن الكف ولهذا
لو قال لا اقرب هذه او هذه صار موليا منهما فكذا هاهنا ولو حلف لا يكلم فلانا او فلانا يحنث بتكلم احدهما لانه بمعنى
لا يكلم فلانا ولا فلانا بخلاف قوله لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا كان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثناء من الحظر اباحة فكانت كلمة
او واقعة في موضع الاباحة فاوجبت عموم الاجتماع دل عليه قوله تعالى ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن الآية ولو قال لا اقربكن الا فلانة او
فلانة لا يكون موليا منهما ولو قال برئ فلان من كل حق لي قبله الا الدراهم او دنانير له ان يدعي المالين لانه استثنى من الحظر لان بهذا الابراء
حرم عليه الدعوى فيكون الاستثناء منه استثناء من الحظر فيكون اباحة فيكون عاما والفرق بين الاباحة والتخيير ان الجمع بينهما في التخيير
كان الامتثال باحدهما دون الآخر كما في الكفارة في الصحيح وفي الاباحة لو جمع بينهما كان ممتثلا بهما وهذا هو الحق لا زعم من قال ان الاباحة عبارة
عن منع الخلو والتخيير عن منع الجمع واما التخيير والاباحة بقرائن الاحوال   وقد يكون او بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف
الكلام بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والآخر مستقبلا ويحتمل ضرب الغاية بان يحتمل الصدر الامتداد كقوله
قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي حتى يتوب عليهم او الا ان يتوب عليهم قال الفراء او هاهنا بمعنى حتى وقال علي بن عيسى بمعنى
الا ان لانه لا يحسن ان يعطف على من لانه عطف الفعل على الاسم ولا على ليس لانه يصير عطف المستقبل على الماضي فيبطل حقيقة
واستعير لما يحتمل وهو الغاية والكلام يحتمل الغاية لان نفي الامر يحتمل الامتداد ولقائل ان يقول لا نسلم تعذر العطف لانه يجوز ان يكون على ما
قبله معطوفا اي يكبتهم ويجعل قوله ليس لك من الامر شيء اعتراضا والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا
او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم كذا ذكره صاحب الكشاف وعلى هذا قال محمد رحمه الله في الجامع
لو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية اولا بر في يمينه حتى لو
دخل الاولى بعد ذلك لا يحنث لانه تعذر العطف لاختلاف الكلامين من نفي واثبات تركيب الجمع وحملت على الغاية مجازا لان الغاية
صالحة لان اول الكلام حظر وتحريم وهو يحتمل الامتداد فيليق به ذكر الغاية فيه نظر لان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم
عند النحاة تقول جاءني زيد وما جاءني عمرو وقال الله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم
تقدم فعل منصوب يعطف عليه ادخل حتى لو قال او ادخل بالرفع ينبغي ان يصح العطف ويثبت التخيير   واما حتى فللغاية حقيقة كالى
ما قبلها اي الصدر يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة على انتهاء الصدر كما لو حلف ان يلازم غريمه حتى يقضيه الدين ثم فارقه قبل ان يقضيه
دينه حنث لان الملازمة يحتمل الامتداد وقضاء الدين يصلح منهيا للملازمة وقال محمد رحمه الله في الزيادات في رجل قال لرجل عبدي حر ان لم اضربك
حتى تصيح او تشتكي يدي او يغشى عليك او يشفع فلان او حتى يدخل الليل ثم ترك ضربه قبل هذه الاشياء حنث لان الضرب بطريق التكرار
يحتمل الامتداد بتجدد امثاله والمذكور بعد حتى يصلح للانتهاء اذ الصياح او الاشتكاء او البكاء او الشفاعة او دخول ظلام الليل دليل الاقلاع
عن الضرب فيحمل على الغاية حقيقة فاذا اقلع عن الضرب قبل الغاية حنث الا في موضع يغلب على الحقيقة عرف فيترك ويعتبر العرف كما لو قال ان لم
اضربك حتى اقتلك او تموت فهذا على الضرب الشديد باعتبار العرف   ثم قد يستعمل اعلم ان كلمة حتى قد يستعمل للعطف والغاية
مناسبة بمعنى التعاقب فان المعطوف يعقب المعطوف عليه فكذا الغاية تعقب المغيا ولكن مع قيام معنى الغاية الا ان الواجب فيه

ان يكون ما بعدها جزءا من المعطوف عليه فكذا الغاية تعقب المغيا ولكن مع قيام معنى الغاية الا ان الواجب فيه ان يكون ما بعدها جزءا
من المعطوف عليه اما افضلهم كما يقول مات الناس حتى الانبياء او ادناهم كما يقول قدم الحاج حتى المشاة وعلى هذا يقول
اكلت السمكة حتى راسها بالنصب اي اكلته ايضا وقد يدخل على جملة مبتداة اي يستعمل على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف
الجمل وهي غاية مع ذلك فان كان خبر المبتدأ وهو ما دخل عليه حتى مذكورا فهو حتى كقولك مررت بالقوم حتى زيد غضبان والا يجب اثبات
الخبر من جنس ما قبلها كقولك اكلت السمكة حتى راسها بالرفع فان الخبر فيه غير مذكور فيجب اثباته من جنس ما سبق وهو الاكل على احتمال ان ينسب
ذلك المتروك الى المتكلم او الى الغير لعدم حتى راسها بالنصب كان عطفا ايضا لكن باعتبار معنى الغاية ولو قلت حتى راسها بالحركات
حتى جاز بمعنى الغاية ولهذا قيل يجوز في مثل اكلت السمكة حتى الوجوه الثلاثة وفيها كلها يكون الراس ماكولا   ومثل هذا في الافعال اي
مثل استعارة حتى في الاسماء للعطف مع قيام معنى الغاية عند تعذر الغاية استعارته للمجازاة وانما تحمل على المجازاة لو صلح الصدر سببا
وصلح الآخر جزاء لم يصلح غاية وتصير بمعنى لام كي وذلك لمناسبة بين الغاية والمجازاة من حيث ان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود
الجزاء كما يقول اسلمت حتى ادخل الجنة اي كي ادخلها اذ الاسلام يصلح سببا والجنة يصلح جزاء لا غاية وقال تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون
فتنة والآية انما تكون مثالا اذا فسرت الفتنة بالمحاربة لان آخر الكلام لا يصلح نهاية للصدر اذ المحاربة واجبة مع الكفار وان لم يوجد منهم محاربة
لكن يصلح جزاء والصدر يصلح سببا فيحمل على لام كي واما اذا فسرت بالشرك يكون حتى بمعنى الغاية كما ذهب اليه صاحب الكشاف والمعنى الى ان
حتى لا يوجد منهم شرك قط ويكون الدين كله لله وقرئ قوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول منصوبا ومرفوعا اما النصب فعلى وجهين احدهما ان
يكون على حقيقته وهو معنى الغاية وزلزلوا الى ان يقول الرسول فعلى هذا لا يكون فعلهم وهو التزلزل سببا لمقالة الرسول وينتهي فعلهم عند
مقالته على ما هو موضوع الغايات انها اعلام لانتهاء المغيا وثانيهما ان يكون بمعنى لام كي اي وزلزلوا كي يقول الرسول فعلى هذا يكون
فعلهم سببا لمقالته ومقالته يصلح جزاء لفعلهم وهذا لا يوجب انتهاء فعلهم بمقالة الرسول واما الرفع فعلى العطف بمعنى
الحال الا انها حكاية حال ماضية كذا ذكره صاحب الكشاف   وعند تعذر الحقيقة بمعنى تعذر العمل بحقيقة حتى في قوله ان
لم آتك حتى تغديني اذ من شرط الحقيقة ان يكون ما قبلها يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة على الانتهاء كما سبق تقريره
والمعنى هاهنا ان لا يصلح دلالة على الانتهاء لانه داع الى زيادة الاتيان فكيف يكون منهيا له وحمل على المجازاة اذ الاتيان
يصلح سببا للتغدي وهو يصلح جزاء للاتيان فصار تقديره ان لم آتك لكي تغديني فقد جعل شرط بره الاتيان على هذا القصد
وقد وجد فلا يحنث في يمينه لو اتاه ولم يغده ثم ان تعذر حمله على المجازاة بان كان الفعلان من شخص واحد يحمل حتى على
العطف المحض بمعنى الفاء وقيل بمعنى الواو وقيل بمعنى الياء ثم وقال محمد رحمه الله في الزيادات عبدي حر ان لم آتك حتى اتغدى عندك
اليوم ان البر يتعلق بالامرين حتى لو اتاه فلم يتغد في اليوم حنث كانه قال فاتغدى عندك لما ذكرنا ان التغدية لا يصلح منهيا
للاتيان فلا يصلح غاية ولا يصلح جزاء ايضا لان الاتيان الذي هو فعله لا يصلح جزاء وسببا لفعله لان الانسان لا يجازي نفسه فيتعين
العطف بمعنى الفاء لما ذكرنا ان الغاية تجانس التعقيب وفيه نظر لانه منقوض بقولهم اسلمت حتى ادخل الجنة وشربت حتى لم يدخلها على
انه لو كان للعطف يجب ان يكون مجزوما لكونه معطوفا على المجزوم ح قوله ومن ذلك اي من حروف المعاني حروف الجر سميت بها
لجرها معاني الافعال الى الاسماء او لان عملها الجر كما قال حروف الجزم والنصب اما الباء فللالصاق لانها في مواضع استعمالها
لا تخلو عنه ثم الالصاق يقتضي ملصقا وملصقا به فالملصق به ما دخل عليه الباء والطرف الآخر ملصق ولهذا صحب الاثمان اي لما
كان الباء للالصاق والمطلوب اصل في البيع صحبت الباء الثمن لانه تبع في البيع والمقصود هو البيع واذا ملصق التابع بالمبيع فلو قال العبد

بعت منك هذا العبد بكر من الحنطة حين يكون الكر ثمنا حتى يجوز الاستبدال به قبل القبض ولو قال بعت منك كرا من الحنطة
بهذا العبد فان الكر يكون مسلما فيه حتى لا يجوز الا مؤجلا ولا يجوز الاستبدال به قبل القبض لما ذكرنا وعلى هذا مسائل ذكرها محمد في
الجامع منها ان من قال ان اخبرتني بقدوم فلان فانت حر فانه يقع على الصدق حتى لو اخبر كاذبا لا يعتق لان الباء للالصاق
كان معناه ان اخبرتني اخبارا ملصقا بالقدوم والاخبار الملصق بالقدوم لا يتصور بدون القدوم فلا يحنث بالاخبار كاذبا بخلاف ما
لو قال ان اخبرتني ان فلانا قد قدم فانه يحنث بمجرد الاخبار صادقا كان او كاذبا لان مجرد الخبر ما يحتمل الصدق والكذب فان قيل
ينتقض هذا بما لو قال ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت انا احبك حيث تطلق عندهما خلافا لمحمد رح قلنا اللسان جعل خلفا عن القلب
لعدم امكان الاطلاع على ما فيه فلم ينسب الى الالصاق وصار الشرط الخبر عن المحبة بخلاف القدوم فانه امر محسوس فاعتبر الالصاق
به ومنها لو قال لامرأته ان خرجت من الدار فانت طالق الا باذني لا بد من الاذن في كل خروج لان الباء للالصاق فاقتضى ملصقا به وهو
الخروج فصار المستثنى خروجا ملصقا بالاذن وما سواه من انواع الخروج داخلا في الحظر فاذا خرجت بغير اذن يحنث قال الله تعالى وما نتنزل
الا بامر ربك وان احكم بينهم بما انزل الله وادفع بالتي هي احسن السيئة من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه فان قيل فاذا استثنى خروجا موصوفا
فلم يحل اليمين بوجود الخروج الموصوف مرة واحدة قلنا ان اليمين تحل بشيئين احدهما ان تكون اليمين الى غاية فتحل بمضي الغاية والثاني
ان يحنث باليمين مرة واحدة ولا يكون في شرطها ما يوجب التكرار فتحل اليمين بالحنث ولم يوجد واحد من الشرطين في هذه المسئلة فلا تحل نى مر
اليمين بخلاف قوله الا ان اذن لك حيث تنتهي اليمين بالاذن مرة لتعذر حمل الا ان على الاستثناء لعدم المجانسة فتحمل مجازا على الغاية
بمعنى الى لما بينهما من المناسبة من حيث ان كلا منهما يحرم ما بعدهما لما قبلهما فاذا اذن مرة واحدة انحلت اليمين بانتهاء الغاية فان قيل هذا منقوض
بقوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم اذ تكرار الاذن شرط في كل مرة وههنا اشتراط تكرار الاذن انما ثبت بدليل آخر وهو
دخول دار الغير حرام بدون الاذن او لان هذا منصب الشرع ومن حكم الشرع انه يعم الاوقات كلها ومشروط الرابع ... على التعليل
واما ما هي فيه عين الامان لا ما يدل على ان ذلك موقوف لسياق الاية وهو قوله ان ذلكم كان يؤذي النبي وهو ان المنع عن الدخول انما كان
لاجل الايذاء اذ الايذاء كان يحصل في كل مرة فلذا احتيج الى الاذن في كل مرة وقال في الزيادات لو قال انت طالق بمشيئة الله او بارادته لم يقع الطلاق
لان الباء للالصاق فيقتضي ملصقا به وهو الطلاق كانه قال طلاقا ملصقا بمشيئة الله تعالى ومشيئة الله تعالى بالطلاق غير معلوم فصار في معنى التعليق
بمشيئة الله وهو قوله ان شاء الله ابطال لا لان تكون الباء مجازا عن معنى الشرط كما ظنه العلامة الشيخ ... الشافعي رح حمل الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم
... فيكون للتبعيض خلافا للحنفية لانا نعلم بالضرورة ان الباء اذا دخل على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم يكون للتبعيض ... وقال مالك الباء
للتبعيض فان صاحب المحصول فيه الباء اذا دخل على فعل متعد بنفسه ... وهو لفظ ما يطلق عليه الاسم وقال مالك الباء
للتوكيد كانه قال وامسحوا رؤوسكم فيلزمه مسح جميع الرأس وعلماؤنا على انها للالصاق ... اهل اللغة كذا قاله ابن جني وهو من يوثق
جيء للتوكيد كانه قال وامسحوا رؤوسكم فيلزمه مسح جميع الرأس ... فلا يجوز حمله على التبعيض ولا على الزيادة بل الباء للالصاق كما هو موضوعه
به واما الجمع فلان فيه الالغاء الجميع والاقتصار على التوكيد الذي هو فائدة غير مقصودة ... مسحت رأس اليتيم بيدي ومسحت الحائط
لكنها لما دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محل المسح فتناول كله لانه اضيف الى محله كما يقال مسحت ... فلا يقتضي استيعاب الكل
بيدي واذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة تقديره وامسحوا ايديكم برؤوسكم ... والاصل في الآلة الاصابع واستيعاب الكل
لانه غير مضاف اليه وانما يقتضي وضع الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة فلا يلزم منه ... اشتراط الاستيعاب في التيمم ...
فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق اي بدلالة العادة لا لان تكون الباء للتبعيض ولا يلزم على ما قلنا اشتراط الاستيعاب في التيمم ... ثابت لهذا المعنى قلنا انما ثبت والاصل
بقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم لان في رواية الحسن عن ابي حنيفة رح لا يشترط الاستيعاب في التيمم ... ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين ...
ظاهر الرواية انما عرفناه بالسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام لعمار بن ياسر يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين

وقول الامام فخر الاسلام رح ان الباء صلة لذلك مشكل لان قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم ان كان مقتضيا للتبعيض لغة يكون مسلما
لقول الشافعي رح ولما جاز ترك مقتضاه بهذا الحديث لانه لا يقتضي الاستيعاب قطعا فلا معارضة وان لم يكن مقتضيا
لذلك بل ساكتا عنه لغة فاي حاجة الى جعل الباء صلة او باشارة الكتاب وهو ان الله تعالى اقام التيمم في عضوين مقام الغسل
والمسح في اربعة اعضاء والخلف متى ينصف لا يخالف الاصل من النصف الباقي والاستيعاب شرط في الاصل فكذا في الخلف
وعلى للالزام لان معنى هذه علو الشيء وارتفاعه فوقه وذلك خاصة اللزوم ولهذا لو قال لفلان علي الف درهم يكون دينا لان
حقيقة اللزوم في الدين الا ان اتصل بكلامه الوديعة فيقول الف درهم وديعة لانه يحتمل الوديعة لان الحفظ يجب عليه في
الوديعة فان دخلت في المعاوضات كانت بمعنى الباء مجازا لما بين العوض والمعوض عنه من الاتصال في الوجوب فناسب اللزوم هو
الالصاق فاستعير له حتى لو قال بعت منك هذا الشيء على الف درهم او اجرتك شهرا على درهم يكون بمعنى الباء لان البيع والاجارة
لا يحتملان التعليق بالشرط فيحمل على المستعار لتصحيح الكلام فان استعملت في الطلاق فكذلك عندهما حتى ان من قالت لزوجها
طلقني ثلاثا على الف درهم فطلقها واحدة يجب ثلث الالف ويكون الطلاق بائنا اذ الطلاق يصلح ان يكون معوضا والمال عوضا
فصار مجازا عن الباء كما في المعاوضات المحضة وعند ابي حنيفة رح لا يجب عليها شيء ويكون الطلاق رجعيا لان كلمة على للزوم على ما قلنا
وليس بين الواقع وهو الطلاق وبين ما لزمه وهو المال مقابلة في المعنى فلا يترتب بل بينهما معاقبة فان الطلاق يقع اولا ثم يجب المال
فيكون معنى الشرط والجزاء اذ الجزاء يوجد بعد الشرط ومعنى الشرط منزلة حقيقة هذه الكلمة لانها للزوم وبين الشرط والمشروط ملازمة
وقد امكن العمل بحقيقة هذه الكلمة فيما نحن فيه لان الطلاق وان دخله المال يحتمل التعليق بالشرط الا ترى ان الخلع من جانب
الزوج يمين حتى لا يملك الزوج الرجوع عنه قبل قبولها فصارت المرأة طالبة للثلاث بكلمة معنى الشرط فان قيل كلمة على
دخلت على الالف وهي الشرط فكان الطلاق مشروطا ووجوب المال شرطا قلنا لما كان الكلام متحدا جعل دخولها
على المال كدخولها على الطلاق فكانها قالت طلقني على الف على ان تطلقني ثلثا واجاب ان على للشرط لا يلزمه شيء من المال لانها
شرطت ايقاع الثلاث ليتم رضاها بالتزام المال والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط وفي المعاوضات المحضة اي التي ليس
فيها معنى الاسقاط يستحيل معنى الشرط اذ العوض مع المعوض شأنهما معا ... اذ لما فيها من تعليق المال بالخطر والمال
في الطلاق وجدناه ضمن ما صح فيه التعليق ولا عبرة لما ثبت ضمنا فوجب العمل بجوازه وانه يذكر للشرط قال الله تعالى يبايعنك
على ان لا يشركن بالله شيئا اي بهذا الشرط والمذكور في التفاسير ان على صلة المبايعة يقال بايعه على كذا وهذا لا ينافي افادة
الشرط لان المبايعة لا تكون بدون الشرط فلو قال رأس الحصن آمنوني على عشرة من اهل الحصن ففعلنا وقع الامان
عليه وعلى العشرة سواء والخيار في تعيينهم اليه لانه شرط ذلك لنفسه بكلمة تنبئ عن الاستعلاء فيقتضي ان يكون متعليا عليهم
ولا يكون كذلك الا ان يكون الولاية اليه بخلاف ما لو قال آمنوني وعشرة او فعشرة او ثم عشرة فانه وان كان يثبت الامان له
وللعشرة سواء الا ان الخيار الى المؤمن اي من آمنهم لان المتكلم عطف اياهم على امان نفسه فاقتضى المغايرة ولم يشترط لنفسه في اياهم
شيئا فلم يكن له الخيار ويجيء على بمعنى من قال الله تعالى اذا اكتالوا على الناس يستوفون اي من الناس وكلمة من للتبعيض قال بعض
الفقهاء واليه مال المصنف كلمة من للتبعيض في اصل الوضع عند ابي حنيفة رح ولهذا قال فيمن قال اعتق من عبيدي من شئت عتقه له ان
يعتقهم جميعهم الا واحدا لان كلمة من للتبعيض ومن للعموم فعملنا بهما وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من للعموم ومن لمحض البيان فيحمل عليه

خلاف قوله من شاء من عبيدي حر ان معتقهم جميعا عند الكل اما على قولهما فظاهر واما على قول ابي حنيفة رحمه الله لانه وصف بصفة عامة ومثل هذه
صار عاما كما مر بتقريره وقد يكون لابتداء الغاية مجازا وعلامته ان يكون كالصفة لما قبلها كقولك درهم من فضة اي الدرهم الذي هو
الفضة وقال صاحب المحصول فذهب الى انه بمعنى لاسوا الكل وقال الشيخ جار الله انه في اصل الوضع للابتداء وكونها للتبعيض
او مزيده راجع الى هذا وهو مذهب النحاة وهو الحق وما ذهب اليه بعض الفقهاء وهم منهم والاستدلال بكل المثال ضعيف لجواز
ان ابا حنيفة رحمه الله انما جعله للتبعيض لما عرف من استعمالاتهم ان مثل هذا التركيب يؤدي معنى التبعيضية لانا نعلم بالضرورة الفرق
بين قولنا من سرق من الناس فاقطعه وبين قولنا اقطع من السراق من سبق في افادة الاولى العموم دون الثاني الا ان يحمل ذلك
حقيقة في التبعيض ومجازا في غيره كما قلنا في قوله وامسحوا برؤوسكم اي مثل هذا التركيب يفهم منه التبعيضية الا ان يكون الباء حقيقة
في التبعيض كذا هنا وفي المسئلة الثانية لما ناسب ان يجعل للبيان لسبق الابهام حمل عليه والجمع وقد يجيء بمعنى قال الله تعالى
يحفظونه من امر الله اي بامر الله وقد يكون صلة اي زائدة قال الله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم قال الاخفش كلمة من في الاية زائدة والا لما فهمت
الا ان قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا ومحمولة على التبعيض عند بعض النحاة وهو الحق اذ زيادة من في الموجب لا يجوز عند
الجمهور دل عليه انتفاء صحة قولهم مات من رجل وضربت من رجل وشبهه ولانا نفرق بين الايتين لاختلاف المورد بين اذ مورد
الاولى قوم نوح او امة محمد ومورد الثانية امة محمد عليه السلام ولو سلم اتحادهما لجاز ان يغفر الذنوب جميعا لبعضهم ويغفر بعضها
لبعضهم اذ من الذنوب ما لا يغفر بالايمان كذنوب المظالم ونحوها وقال الله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان لابتداء الغاية فيجعل من في
الاية زائدة يخالف اتفاق ائمة اللغة انها للبيان فيها لانا نقول انما يلزم المخالفة ان لو اريد بها معناها بالصيغة اللغوي الذي هو
اعم من البيان فلا وهو الزائد في الكلام اما لكونها مستغنى عنها لصحة الكلام بدونها او لكونها محتاجا اليها لعدم صحة الكلام بدونها
ويدل على ان المراد ذلك السياق وهذا توجيه قد الهمت به ببركة [illegible] بالسلف
تارة يكون باعتبار تعذر حملها على معناها الحقيقي والمجازي كما في قوله يغفر لكم من ذنوبكم وتارة يكون باختلال الكلام بدونه فيراد لتصحيح
الكلام ولا يخرج من ان يكون مفيدا كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان فانه لو لم يذكر كلمة من لاختل الكلام لان الاوثان لا يجوز
ان تكون من التوابع اما غير البدل فظ واما البدل فلا يجوز ان يكون بدل الغلط وبدل الكل وذلك ظاهر ايضا ولا يجوز ان يكون بدل
البعض والاشتمال لانه مشروط فيهما ان يلحق بهما ضمير يرجع الى المبدل متصلا كان او منفصلا كذا ذكره العلامة ابن الحاجب
ولم يوجد وعلى هذا قال محمد رحمه الله لو قال ان كان ما في يدي من الدراهم الا ثلاثة فاذا في يده اربعة يحنث وكذا وعلى هذا قال محمد رح
لو قالت المراة لزوجها خالعني على ما في يدي من الدراهم او من دراهم فاذا في يده درهم او درهمان يلزمها ثلاثة دراهم لان من هنا
صلة لاختلال الكلام بدونه لما ذكرنا في الاوثان ووجه اخراجه لا يمكن حمل الدراهم على بدل الغلط والاشتمال وذلك ظاهر وعلى بدل
الكل دلالة [illegible] في المدلول والمراد وعلى بدل البعض اذ الثلاثة ليست بعض ما اريد به من الموصول هنا هذا اذا كان الدراهم معرفا
واما اذا كان منكرا فلان ابدال النكرة المحضة من المعرفة لا يحسن هذا ايضا مما انتبهت وهو ما سبق اي في مسئلة الاقرار للتبعيض لانه
صح الكلام بدونه الا يرى انه لو قال ان كان في يدي الدراهم الا ثلاثة يصح الكلام والدرهم الرابع بعض الدراهم فحنث قال فان قلت
هذه الضابطة يخالف ما ذكره العلامة النسفي رحمه الله ان في كل موضع تم الكلام بنفسه ولكن اشتمل على ضرب ابهام فمن للتمييز والا
فللتبعيض قلت قوله والعلامة ما هو قوله الكلام اذا كان تاما او غير تام معنى بدون الجار والمجرور الا يرى انه قال فقوله ان كان
ما في يدي كلام تام بنفسه حتى جاز الاقتصار عليه وقوله ان كان في يدي غير تام حتى لا يجوز الاقتصار عليه ولو لم يكن الا الاختلال

وعدمه طرح معنى عند طرح الجار دون المجرور فلا مخالفة   واما الى فلانتهاء الغاية مثل سرت من البصرة الى بغداد فان دخلت في الطلاق
كما في قول الرجل لامراته انت طالق الى شهر فهو على ما نوى يعني ان نوى التنجيز يقع في الحال ويلغو آخر الكلام وان نوى التاخير تاخر الوقوع الى
مضي الشهر وان لم يكن له نية تاخر وقوعه الى مضي الشهر عندنا خلافا لزفر رحمه الله وهو يقول بان تاجيل الشيء بمدة عنه بثبوت اصله كاجل
الدين لكن الى للتاخير ما دخل عليه لغة وهنا دخل على اصل الطلاق وهو يحتمل التاخير بالتعليق فحملنا كلمة الى عليه على تاخير المطالبة ثم الغايات
ما لا يدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة ومنها ما يدخل كقوله قرأت القرآن من اوله الى آخره والاصل فيه ان الغاية اذا كان قايما بنفسه بان يكون له
وجود قبل التكلم ولا يكون جزءا من المغيا لم يدخل في الحكم لان الحد لا يدخل في المحدود كالليل في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والحائط في
قوله بعت منك هذا الحائط الى هذا الحائط ولا سيما في قوله تعالى الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله لانه قد يعدل عن هذا الاصل لدليل
وان كان غير قايم بنفسه فان كان صدر الكلام لا يتناوله او فيه شك لا يدخل فيهما ويكون ذكر الغاية لمد الحكم كذا قال الامام شمس الايمة
ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ان الغاية في الخيار يدخل لان مطلقه يقتضي التابيد ولهذا لو اقتصر على قوله الى بالخيار يفسد البيع فيكون ذكر الغاية
لاخراج ما وراءها كما في قوله وايديكم الى المرافق وان كان صدر الكلام يتناوله او فيه شك وكذا في الآجال في الايمان بان قال لا اكلم
فلانا الى وقت كذا يدخل الغاية على رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله لان مطلقه يقتضي التابيد فذكر الغاية يكون لاخراج ما وراءها ولا يدخل
في ظاهر الرواية لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شك فلا يدخل بالشك وفي قوله لفلان علي من درهم
الى عشرة وقوله انت طالق من واحدة الى ثلث لم يدخل الغاية الثانية عند ابي حنيفة رحمه الله لان صدر الكلام لا يتناوله وانما دخلت الغاية
الاولى للضرورة لان الثانية داخلة ولا يكون ثانية قبل وجود الاولى وفيه بحث وعندهما تدخل الغايتان لان هذه الغاية
غير قائمة بنفسها فلا يكون غاية ما لم يكن موجودة ووجود العاشر بوجوده والثالث بوجوده فلذلك دخل العاشر والثالث
واما في فللظرف زمانا او مكانا وفرق بين حذفه واثباته في ظروف الزمان فقوله ان صمت الدهر فعبدي حر واقع على
الابد وقوله ان صمت في الدهر واقع على ساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل افطر بعد الشروع حنث لوجود الصوم ثم
اختلفوا في قوله انت طالق غدا او في غد فقالا هما سواء حتى لو نوى آخر النهار في قوله في غد لا يصدق قضاء كما لا يصدق في
قوله غدا لان الغد ظرف في الحالين فلا يختلف حكمه بحذف حرفه واثباته كقوله خرجت يوم الجمعة وفي الجمعة وفرق ابو حنيفة رحمه الله بينهما فقال
في قوله في غد اذا نوى آخر النهار يصدق قضاء وديانة وفي قوله غدا لا يصدق قضاء وديانة يصدق لان حرف الظرف اذا اسقط يتصل
بالفعل بلا واسطة فيقتضي استيعابه ان امكن لانه يشابه المفعول به مثل سرت يوم الجمعة بخلاف في يوم الجمعة لانه يقتضي وقوعه في
جزء منه تاملنا قوله احدث الدراهم ومن الدراهم يتضح الفرق فاذا عرف هذا فاذا قال غدا يتصل الطلاق بالغد بلا واسطة
استيعاب الغد فلا بد ان يقع في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى التاخير فقد غير موجب كلامه وقوع الطلاق الى ما فيه تخفيف عليه
فلا يصدق في القضاء ولكن يصدق ديانة لانه يحتمل كلامه فاما اذا لم يسقط حرف الظرف صار موجب كلامه وقوع الطلاق في جزء
من الغد مبهم والتعيين اليه ولاية التعيين كما لو طلق احدى نسائه فيكون بيانا وتعيينا لما ابهم لا تغيير حقيقة كلامه فيصدقه القاضي كما يصدق ديانة
واذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول متعينا لوقوع الطلاق فيه لسبقه وعدم المزاحم واذا اضيف الى الظرف المكان فيقول انت طالق في
الدار او في مكة فانه يقع الطلاق عليها في الحال حتما يكون لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق والطلاق اذا وقع في مكان يكون واقعا
في الاماكن كلها والفقه فيه ان المكان الداخل فيه حرف في في قولك في مكة موجود في الحال فيكون التعليق به تنجيزا بخلاف الزمان فانه معدوم فالتعليق
يكون تعليقا معنى فيعمل عمل التعليق حتى الان لا يراد به اضمار الفعل اي المصدر فكانه قال في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط ويتعلق الوقوع

وجود الدخول كما هو حكم الشرط فيصدق ديانة لا قضاء لان اللفظ يحتمل لكنه خلاف الظاهر وقد يستعار للمقارنة بمعنى ان حرف في
قد يستعار للمقارنة اذا نسب الى الفعل فقيل انت طالق في دخولك الدار لان الفعل لا يصلح ظرفا ولكن بين الشرط والظرف مناسبة من حيث
المقارنة فيحمل على معنى مع ويصير بمعنى الشرط ان كان الفعل سابقا او موجودا في الحال تكون منجزا وان كان منتظرا يتعلق الطلاق
بوجوده وعلى هذا قال محمد رح في الزيادات لو قال انت طالق في مشية الله او في ارادته لم تطلق كانه قال ان شاء الله لان في معنى الشرط
فكان تعليقا بما لا يوقف عليه فلا يقع وكذا اخواتهما من الرضا والمحبة الا في علم الله تعالى اي لو قال انت طالق في علم الله تعالى انها تطلق في
الحال لانه يستعمل في المعلوم عند الطلاق يقال علم اي حنيفة اي معلومه ويقول الرجل اللهم اغفر علمك فينا اي معلومك وعلى هذا المعنى
لا يصلح شرطا لان الشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود وهذا ليس كذلك فيكون منجزا ولقائل ان يقول العلم تابع للمعلوم وانما
يكون هذا منجزا ان لو كان وقوع الطلاق عليها الساعة معلوم الله تعالى ولكنه غير معلوم لجواز ان يكون معلوم الله تعالى الا وقوع
فيكون تعليقا بما لا يوقف عليه فيصلح ان يجعل شرطا ويمكن ان يجاب عنه بان هذا انما يرد ان لو كان المراد من العلم نفس الصفة ولما
اذا كان المراد منه المعلوم فلا لان الحاصل يكون انت طالق مع كون تطليقة معلوم الله تعالى وذلك تنجيز محض فان قيل
لو قال انت طالق في قدرة الله تعالى لم تطلق وان استعملت القدرة بمعنى المقدور فقد يقول من يستعظم شيئا هذا قدرة الله تعالى وانظر
الى قدرة الله قلنا معنى هذا الاستعمال انه اثر قدرة الله تعالى على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه الا يرى ان الاشارة
والنظر لا يكون الا الى آثار قدرته فكان الاثر محذوفا في استعمالات اسم القدرة على المقدور والمحذوف كالمذكور فلم يكن هذا
اطلاق اسم القدرة على المقدور ومثل هذا الحذف لا يتحقق في العلم لان المعلوم لا يكون اثر العلم الا يرى ان ذات الله وصفاته
وسائر المعدومات اي جميعها اذ السائر قد يكون بمعنى الجميع معلوم الله تعالى ولا يطلق اسم الاثر على المعدوم لان الاثر امر
وجودي ولا على العدم لان الحدوث من لوازم الاثر فلم يمكن اطلاق اسم العلم على المعلوم من باب الحذف والاضمار ولقائل ان
يقول فعلى هذا ينبغي ان يقع الطلاق في الحال لان القدرة هي الصفة المؤثرة منه تعالى دائما فيكون تعليقا بالموجود فيكون منجزا
والوجه ما ذهب اليه الامام زين الدين القاآني في الفرق بين مسئلة العلم والقدرة ان العلم صفة ذاتية لله تعالى حتى لا يصح نفيه عنه تعالى
بحال فيكون تعليقا بالموجود والقدرة وان كانت صفة ذاتية شرعا ايضا الا ان المراد بها هنا التقدير وقد يراد فيهم التقادير
بالتخفيف والتشديد والله تعالى قد يقدر شيئا وقد لا يقدر فصارت كالتعليق بالمشية ولو قال لفلان علي عشرة دراهم
في عشرة يلزمه عشرة لان العدد لا يصلح للظرف فيلغوا الا ان ينوي به حتى مع او واو العطف فيصدق والفرق انه لو قال لغير المدخول
بها انت طالق واحدة في واحدة ان نوى معنى الواو يقع واحدة وان نوى معنى مع يقع ثنتان لا ما قال لما تعذر العمل بحقيقته ينبغي
ان يحمل على مجازه كما هو قول زفر رح لان عند تعدد المجاز لا يتعلق واحد منهما لعدم المرجح فيتعين الالغاء مع ان الاصل في الذمم البراءة
فلا يجب المال بالشك ومن ذلك اي من حروف الجر حروف القسم والقسم جملة انشائية يؤكد بها جملة اخرى وتنزلا منزلة
جملة واحدة وهي الباء والواو والتاء وما وضع للقسم وهو ايم الله فاصل عند الكوفيين وهو مذهب الفراء ايمن الله وهو جمع
يمين وحذف نونه من تصرفات القسم وعند البصريين وهو مذهب سيبويه كلمة وضعت للقسم لا اشتقاق لها اي لا اصل لها و
الهمزة فيها للوصل ولهذا اسقط في الدرج وما يؤدي معنى القسم قولهم لعمرك لعمر الله واللام فيه للابتداء والعمر بالضم والفتح البقاء
الا انه او ثرت الفتحة للخفة وان كانت الفتحة الحرف وخبره محذوف تقديره لبقاء الله اقسم به والبقاء من صفات الله تعالى فيجعل
نصرا بمعنى القسم فيكون قسما كانه قال والله الباقي والاصل في حروف القسم الباء التي للالصاق لانها توصل الفعل الى اسم الله تعالى

المحلوف به وتلصقه به وهي تدل على فعل محذوف يقول الرجل بالله معناه اقسم او احلف بالله والواو قد استعيرت من الباء المقسم
لمناسبة بينهما صورة لاتحاد مخرجهما وهو ما بين الشفتين ومعنى لان الباء للالصاق وفي العطف الصاق المعطوف بالمعطوف عليه
ثم استعيرت التاء بمعنى الواو توسعة لصلات القسم لما بينهما من المناسبة لكونهما من حروف الزوائد فالباء لاصالتها تدخل على
المظهر والمضمر حتى يظهر الفعل معه ويضمر يقول بالله على الاضمار واحلف بالله على الاظهار ولذا يجوز دخوله على سائر الاسماء والصفات
يقول بالرحمن وبعزة الله وقدرته وكذا تدخل في الكنايات يقول بك وبه لافعلن فلم يكن لها اختصاص بالقسم لانه حقيقة في
الالصاق قلت ولا اشكال في قوله وكذا في الكنايات تكرار محض والواو لا تدخل الا على المظهر يقال احلف والله ولا يقال وك لانحطاط
رتبته عن رتبة الاصل ولما كان التاء دخيلا على ما ليس باصل في القسم بل صفة انحطت رتبته منهما فقيل لا تدخل الا في مظهر واحد
وهو اسم الله تعالى لانه هو المقسم به غالبا وما رواه الاخفش من ترب الكعبة شاذ وقد يحذف حروف القسم تخفيفا يقال الله لا فعلن
بالنصب عند اهل البصرة وهو الاصح لانه لما حذف الجار اوصل الفعل اليه يقال استغفرت من الذنب او استغفرت الذنب
وذلك مطرد في كلامهم وبالخفض عند الكوفيين بتقدير الجار قال الامام ابن الحاجب الا انه لا يجوز حذفه الا مع حذف الفعل ولا يقولون
حلف الله بل يقولون الله لا فعلن وهو قليل ومن ذلك اسماء الظروف اي من حروف المعاني وانما الحق هذه الاسماء
بحروف المعاني لانها لا تفيد معانيها الا بالاتصال باسماء اخر كالحروف منها مع وهي للمقارنة حقيقة وان كان قد يستعمل بمعنى
بعد قال الله تعالى ان مع العسر يسرا اي بعد العسر وقبل هو للتقديم حتى لو قال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال لان
القبلية لا تقتضي وجود ما بعدها عرفا قال الله تعالى قبل ان تنفد كلمات ربي من قبل ان نطمس وجوها فان قيل لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة
قبل واحدة يقع تطليقتان فلو لم تكن القبلية مقتضية لذلك لما وقعت ثنتان قلنا وقوع الثنتين لا لاقتضاء القبلية ذلك الا يرى
انه لو قال بعدها واحدة يقع ثنتان ايضا بل لما عرف من زيادة ذلك ان غرض الحالف ايقاع الثنتين والا لخلا كلامه عن الفائدة
فصار كانه قال واحدة وواحدة ولو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة ولو قبلها واحدة يقع ثنتين
وبعد للتاخير وحكمه في الطلاق ضد حكم قبل حتى لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة تطلق ثنتين ولو قال بعدها واحدة
وقعت واحدة والاصل فيه ان الظرف اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده وان لم يقيد كان صفة لما قبله يقول جاءني زيد
قبل عمرو اقتضى سبق زيد وان قلت قبله عمرو اقتضى سبق عمرو وان ايقاع الطلاق في الماضي ايقاع في الحال لان من ضرورة الاسناد
الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع ولا يملك الاسناد فيثبت ما في وسعه لا ما ليس في وسعه اذا احققت هذا سهل عليك تخريج المسائل
وعند للحضرة فلو قال لفلان عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة يدل على الحفظ دون اللزوم الا ان يقول دين ولو قال انت
طالق كل يوم طلقت واحدة ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم طلقت ثلاثا في ثلثة ايام وكذا لو قال انت علي كظهر امي كل يوم فهو
ظهار واحد ولو قال في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم يتجدد عند كل يوم ظهار لانه لما لم يذكر كلمة الظرف كان الكل ظرفا واحدا
فلا يثبت الا طلاق او ظهار واحد وان تكررت الايام ولما ذكر كلمة الظرف صار كل فرد بانفراده ظرفا وانما يتحقق ذلك اذا وقع
طلاق او ظهار في كل يوم ومن ذلك حروف الاستثناء والاصل فيه باعتبار الوضع الا واما غير فمن الاسماء لكونه مضافا
الى ما بعده ويستعمل صفة للنكرة ويستعمل للاستثناء يقول لفلان علي درهم غير دانق بالرفع يلزمه درهم تام لانه صفة الدرهم ولو قال
غير درهم بالنصب يكون استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وهذا مذهب قلب النحويين واما عند الفقهاء فيجوز ان لا يتغير الحكم في
النصب والرفع فيلزمه خمسة دوانق وكذا لو قال لفلان علي دينار غير عشرة دراهم بالرفع يلزمه دينار تام ولو قال غير عشرة بالنصب

من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها من قبل ان تنوص وتعالى اعنده الى فلان فلان يعافيك واعطاه قبل ان يجلس م

وكذلك الجواب عند محمد رحمه الله وعندهما عليه دينار الا قدر قيمة عشرة دراهم منه بناء على ما سبق في باب البيان ان استثناء
الدراهم من الدنانير يجوز عندهما خلافا لمحمد رحمه الله   ومن ذلك حروف الشرط اي كلماته او الفاظه او صلاته وتسميتها حروفا
باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهي حرف وهي ان ولو واذا واذا ما وكل وكلما ومتى ومتى ما وحرف ان هو الاصل فيه اذ ليس فيه
معنى الوقت وانما يدخل على امر معدوم على خطر الوجود ليس بكائن لا محالة اي لا يكون قطعي الوجود ولا قطعي الانتفاء يقول ان زرتني
اكرمتك ولا يقال ان جاء غدا اكرمتك وانما يقال اذا جاء غد وأثره ان يمنع العلة عن الحكم اي يمنع العلة عن الانعقاد حتى يبطل التعليق
بوجود الشرط فيحصل ما ليس بعلة علة عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده اثره في منع الحكم على ما عرف فلو قال لامرأته ان لم اطلقك
فانت طالق ثلاثا انها لا تطلق حتى يموت فيطلق في آخر جزء من اجزاء حياته لان الشرط عدم فعل التطليق منه وذا لا يتحقق الا بالياس عن الحياة
فاذا قرب موته على وجه لا يسع فيه انت طالق ويسع فيه انت فقد وجد الشرط فيطلق ثلاثا وكذا ان ماتت طلقت ثلاثا قبل موتها
ساعة لطيفة لا يسع فيها كلمة التطليق وفي النوادر لا تطلق بموتها لانها ما لم تمت فالتطليق من الزوج متصور وبعد موتها لم يبق محل
الطلاق بخلاف الزوج فانه اذا اشرف على الهلاك وقع الياس عن فعل التطليق منه والصحيح ان موتها كموته لانها اذا اشرفت
على الموت فقد تحقق من جهتها ما لا يسع التكلم بالطلاق فيه وذلك القدر من الزمان صالح لوقوع الطلاق فوجد الشرط والمحل باق فيقع
واذا يصلح للوقت والشرط على السواء اي اذا عند نحويي الكوفة مشترك بين الوقت والشرط واذا استعملت للشرط لم يبق فيها معنى الوقت
اصلا وتصير بمعنى ان وهو قول ابي حنيفة رحمه الله وعند البصريين وهو قول صاحبيه انها موضوعة للوقت وتستعمل في الشرط مجازا من غير
سقوط معنى الوقت عنها مثل متى فانها للوقت لا تسقط ذلك عنها بحال بيان ذلك فيمن قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق فان عنى
به الوقت يطلق في الحال وان عنى به الشرط لم يطلق حتى يموت واما اذا لم تكن له نية فعلى قول ابي حنيفة رحمه الله لا يطلق حتى يموت وعلى قولهما
يقع كما فرغ من اليمين اي اذا وجد وقت بعد اليمين يمكنه ان يطلق فيها فلم يطلقها وقع الطلاق مثل متى لهما ان الشرط ما هو على خطر
الوجود ومتردد بين ان يكون وبين ان لا يكون واذا يدخل على امر كائن او منتظر لا محالة كقوله تعالى اذا الشمس كورت
فهو كائن لا محالة ويقال اذا جاء الشتاء فتاهب وهو منتظر لا محالة ولا يجوز استعمال ان هنا قلنا فانه لا يستعمل فيما هو قطعي الوقوع
الا انه استعير للشرط مع قيام الوقت مثل متى فانها لا تنفك عن معنى الوقت مع ان المجازاة بها لازمة في غير موضع الاستفهام
يقال متى تأتني آتك ومع هذا لا يسقط عنها معنى الوقت فلأن لا يسقط عن اذا والمجازاة بها غير لازمة بل هي في حيز الجواز اولى ولهذا
لو قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس حتى لو قامت من مجلسها لا يخرج الامر من يدها كما لو قال متى شئت بخلاف ان
شئت وابو حنيفة رحمه الله اعتبر ما قال اهل الكوفة ان اذا قد تستعار لمحض الشرط واستدل بقول الشاعر استغن ما اغناك ربك بالغنى
واذا تصبك خصاصة فتجمل معناه ان تصبك بدليل دخول الفاء في الجزاء فلما وقع نظر فاذا اشتبه هذان الوجهان اي معنى الوقت
ومعنى الشرط فان حمل على الشرط لا يقع الطلاق حتى يموت ولو حمل على الوقت يقع الطلاق فلا يقع بالشك وكذا فيما استشهدا به
وقع الشك في خروج الامر من يدها بعدما دخل بيقين لانا لو جعلنا اذا بمنزلة ان خرج الامر من يدها بالقيام ولو جعلناها بمنزلة متى لم يخرج
الامر من يدها فلا يخرج بالشك   واما متى فهي للوقت المبهم بلا اختصاص بالماضي والمستقبل باعتبار الوضع ولكنها لما كان الفعل يليها
دون الاسم حمل في معنى الشرط في غير موضع الاستفهام قال الشاعر متى تأته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد كلما معنى الشرط
لاختصاص دخولها على الفعل ومع ذلك اثر الشرطية وكذا في كلمة واذا قال لامرأته متى لم اطلقك فانت طالق طلقت كما سكت لوجود
وقت بعد كلامه لم يطلقها فيه ومن كلما ايضا معنى كلمة كل ليست للشرط ولهذا لم يذكر العلماء في حروف الشرط لان الاسم يليها دون الفعل والاجزية

انما تتعلق بالافعال دون الاسماء الا ان فيها معنى الشرط من حيث ان الاسم الذي يعقبها يوصف بفعل لا محالة ليتم الكلام فذلك الفعل يصير
بمعنى الشرط فانه يقول كل رجل ما شئت فله درهم ولو قلت كل رجل فله درهم لم يتم الكلام الا بالفعل فهذا يدل على ان الفعل يصير كالملازم لمعنى الشرط بيانه فيما
اذا قال كل امرأة اتزوجها وقد ذكرنا مباحث كلما وكل فلم نعده ههنا ومما فيه معنى الشرط لو على ما روي عن ابي يوسف رحمه الله لو قال لامرأته
انت طالق لو دخلت الدار لم تطلق ما لم تدخل الدار بمنزلة قوله ان دخلت الدار لان لو تفيد معنى الترقب فيما تقرن به كما يكون في
المستقبل فعملت عمل الشرط غير ان فعل المستقبل بعدها يكون مرفوعا بخلاف ان قال ابو الحسن الا هوازي لو جزم بها الفعل
لم يصر شرطا الا بالنية وكذلك لو رفع الفعل بعد ان خرج عن الشرط ويقع الطلاق والعتاق في الحال وفصل الرفع والجزم سواء لان
العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب وكذلك لو قدم الشرط فقال لو دخلت الدار فانت طالق يقع الطلاق في الحال عند ابي الحسن
لان جواب لو لا يدخل فيه الفاء ولكن ذكر القاضي ابو العاصم العامري انها لا تطلق ما لم تدخل الفاء والمعنى ان كلمة لو لما جعلت في
معنى الشرط جاز دخول الفاء في جوابه كان وكذلك لولا لما استعملت لمنع الشيء لوجود غيره قال محمد رحمه الله لو قال انت طالق لولا دخولك
الدار لا تطلق اصلا وجعل هذه الكلمة بمنزلة الاستثناء وهذا لان كلمة لولا لما كان لامتناع الشيء لوجود غيره فقد جعل دخول الدار مانعا
عن وقوع الطلاق قال الله تعالى ولولا رهطك لرجمناك ولولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين ولكن لما افاد فائدة الشرط
ذكرها في حروف الشرط   ومن ذلك كيف وهو للسؤال عن حال الشيء فان استفهام السؤال عن الحال بان تكون لذلك الشيء احوال
اعني ولا تبطل في قول ابي حنيفة رحمه الله ولهذا قال في قول الرجل انت حرة كيف شئت يقع الحرية في الحال ويلغو قوله كيف شئت لانه لا حال للحرية
فلا يتعلق بالمشيئة وقال فيمن قال للموطوءة انت طالق كيف شئت انه يقع واحدة رجعية ووجه قوله ان اصل الشيء لا ينفك عن وصفه في الوجود فثبت
الا ان للطلاق احوالا من الرجعية والبينونة الخفيفة والغليظة وكونه سنيا او بدعيا وكذا ان ثبت الواحد وجعل الرجعية ثابتا عنده فيقع والعدد
ويتبع الفصل في الوصف من البينونة والقدر من الزيادة على الواحدة مفوضا اليها فيعتبر مشيئتها اذا اوقعت بنية الزوج والالف وعدمها
لا يثبت الطلاق ولا العتاق بدون المشيئة في المجلس لان ما لا تثبت فيه الاشارة الحسية من الامور الشرعية فحاله ووصفه بمنزلة اصل
ذلك الشيء من حيث ان كل واحد منهما مما يشار اليه فيتعلق اصله بتعلق وصفه وهذا لان جميع الاوصاف لما تعلقت بمشيئتها والاصل بدون
الوصف لا يتصور وجوده فلا يكون واقعا بدون الوصف   واما كم فهو اسم لعدد مبهم يقال كم سكك وكم مالك فلو قال لامرأته انت طالق كم
لم يطلق ما لم يشأ لان المشيئة واقعة في نفس الواقع لان العدد هو الواقع فقد علق جميع الاعداد بمشيئتها وانما يصير جميع الاعداد معلقا بمشيئتها
اذا تعلق اصل الطلاق بها ولما كانت اسما للعدد المبهم فلها ان تشاء الواحدة والثنتين والثلاث ويتوقف المشيئة بالمجلس لانها ليس فيها
ما ينبئ عن الوقت بل هو خطاب في الحال فيقتضي الجواب في الحال   واما اين وحيث فكل واحد منهما عبارة عن المكان لانهما
من اسمائه فاذا قال انت طالق اين شئت او حيث شئت لا يقع الطلاق ما لم تشأ في المجلس لان هذا ايقاع الطلاق في مكان يتحقق
فيه المشيئة ولا تعلق للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر مطلق المشيئة في الطلاق فيقتصر على المجلس بخلاف الزمان لان للطلاق
تعلقا به فوجب اعتبار الزمان خصوصا كما في انت طالق غدا وعموما كما في قوله انت طالق متى شئت فان قيل لما الغا ذكر المكان
بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع الطلاق في الحال ولا يتعلق بالمشيئة كما لا يتعلق بالدخول في قوله انت طالق دخلت الدار قلنا
بين الشرط والظرف تآخ من حيث ان الظرف يجامع المظروف كالشرط يجامع المشروط فعند تعذر حمل الظرف على حقيقته يصير كناية اي
عبارة عن الشرط مجازا فان قيل انما يبطل بالقيام عن المجلس اذا جعلا مجازا عن ان اما اذا جعلا مجازا عن اذا او متى فلا فلم
صار جعلهما مجازا عن ان اولى من جعلهما مجازا عن اذا ومتى قلنا لان ان اصل في باب الشرط وغيرها دخل فيه وصار

جعلهما مجازا عنهما اولی من جعلهما مجازا عن غیرهما والله اعلم بالصواب والیه المرجع والمآب وصلی الله علی خیر خلقه
محمد وآله اجمعین برحمتک یا ارحم الراحمین وقع الفراغ من انتساخ هذه النسخة الشریفة بعون الله العلی یوم الجمعة فی شهر الله
الاصم رجب سنة تسع واربعین وثمانمائة
فی بلدة [illegible] حماها الله عن آفات

حسبی الله وحده
من الکتب التی وقفها [illegible]
[illegible]
محمد [illegible] الصدور [illegible]

اللهم اغفر لکاتبه وقاریه وناظره
ولجمیع المؤمنین والمؤمنات
اجمعین وصلی الله علی
سیدنا محمد
وآله
اجمعین

الحمد لله الذی خلق اللوح والقلم وزین السماء والارض بنور کرامته وفضل بنی آدم و هو محمد المصطفی المعظم الاکرم صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم
در تراشیدن قلم و شناختن مداد قلم خوب آنست که سرخی آن سیاه رنگ باشد و سپیدی بغایت سپید چنانکه بزودی زند و سنگی باشد
و محکم و درون سپید و رگهای راست اگر رگهای قلم راست نباشد سر قلم راست نرود از کتابت برآید و درازی قلم شانزده
یا دوازده انگشت باشد و سطبری برابر انگشت کوچک چنانکه سابق گفته شد در صفت قلم در قلم شش حس بود سه زان جنس
ما قلم سرخ و سخت و سنگی و [illegible] و سپید باشد سبکی قلم تراش باید بغایت تیز باشد و دیگر بدانکه در قلم تراشیدن
چهار چیز اصل است فتح و نحت و شق و قط اما فتح بر دو نوع است اگر سخت باشد قلم واسع باید که سر فرو شود و اگر در سختی میانه
باشد کمتر باید که فرو شود اما نحت است که قلم را راست کند و پهلوها را بتراشد اما شق باید که در میان قلم کند و طرف وحشی
باید که اندکی [illegible] باشد و شق نیز حسب قلم متفاوت است اگر سخت باشد شق نیز بیشتر باید والا کمتر و اما قط بر سه نوع است
جزم و متوسط و محرف اما بهتر آنست که متوسط بود که خیر الامور اوسطها اما حرف قلم تراش بر قلم نهد تا قط زند باید که [illegible]
بر قلم نهد و انگشت ابهام بر پیش قلم نهد و قوت کند تا آوازی از سر قلم شنود تا [illegible] قط و قلم [illegible] قط باید که در غایت
تیزی باشد اما در قلم [illegible] است در خاتمه گفته شود و این مقاله در دو باب است در معرفت وضع خط و انشاء خطوط بدانکه در قدیم
خط معقلی بوده است و [illegible] مجموع مصحف [illegible] دور نیست و بهترین خط معقلی آنست که [illegible] سواد [illegible] توان خواندن و بعد آن خط
کوفی پدید آمد و بهترین کسی که کتابت کوفی کرده است امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه بود و درین خط یک دانگ دو دانگ [illegible]
زمان علی ابن مقله علیه الرحمه که وضع خط بر دانگ کرد و از طریق کوفی [illegible] و مردم را تعلیم داد و اول کسی که این خط را دانست و عمل آورد [illegible]
ابن هلال بود موافقت با ابن بواب علیه الرحمه [illegible] در زمان او و بعد از آن تا زمان مستعصم [illegible] نوشتند و در زمان
مستعصم شیخ جمال الدین یاقوت علیه الرحمه ظاهر گشت متابعت علی ابن بواب کرد و خطها او رسانید [illegible] در قلم تراشیدن
جهد کرد و استدلال از کلام امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه کرد